$121— Chalupa.

COLECCIÓN CIENCIA JOVEN **28**

Introducción a la filosofía

Francisco Bertelloni
Antonio Tursi

eudeba

Bertelloni, Francisco
Introducción a la filosofía / Francisco Bertelloni y Antonio Tursi. - 1a ed. -
Buenos Aires : Eudeba, 2007.
112 p. ; 20x14 cm. (Ciencia joven)

ISBN 978-950-23-1594-2

1. Teoría de la Filosofía. I. Tursi, Antonio II. Título
CDD 101



Eudeba
Universidad de Buenos Aires

1ª edición: agosto de 2007

Diseño de tapa: *Silvina Simondet*
Diagramación general: *Félix C. Lucas*

Impreso en Argentina.
Hecho el depósito que establece la ley 11.723



Prólogo

En las páginas que siguen el lector encontrará un texto pensado para estudiantes de la escuela media, pero también orientado hacia quienes se interesan en realizar una lectura primera e introductoria a los temas filosóficos. De allí que su estilo sea predominantemente narrativo. A pesar de ello, el texto ha sido redactado sin omitir permanentes sugerencias al carácter fundamentalmente *problemático* y *crítico* de la filosofía. Ese carácter problemático ha sido expuesto en un estilo que ahorra erudición y procura presentar los problemas de la filosofía en términos accesibles a un público general y no especializado, pero al mismo tiempo coloca esos problemas dentro de su *contexto histórico*, siempre relevante para entender los problemas filosóficos.

Por estos motivos el texto procura satisfacer fundamentalmente dos exigencias: una teórica y otra histórica. En otros términos, el volumen intenta mostrar que la filosofía no solamente se explica como un conjunto de teorías que se van sucediendo cronológicamente en el tiempo histórico. Además se propone mostrar que, en la conformación de esas teorías, la historia ha jugado un papel –si bien no determinante– sí muy importante. El volumen tiene, en síntesis, un doble objetivo: por una parte, satisfacer las exigencias de la *historia de la filosofía*, pero reduciendo al máximo las referencias históricas; por la otra, satisfacer las exigencias de la filosofía en cuanto *sistema teórico* procurando presentar en sus líneas generales la conformación conceptual de los sistemas.

Por último, el lector debe tener en cuenta que el texto ha procurado corresponder a la exigencia de la *pluralidad filosófica*, es decir, ha intentado desplegar un muy amplio espectro de sistemas filosóficos, pero sin presentar ninguno como definitivo. De lo contrario no habría sido fiel al sentido genuino y último de la palabra *filo-sofía*. Ésta no significa otra cosa que amor (*filo*) a la sabiduría (*sofía*). Pues, en última instancia, la filosofía ha sido y es una tarea de permanente búsqueda de la verdad acerca de la realidad. Esta tarea compromete a la humanidad, por lo menos, desde el siglo VI a.C., y seguramente la comprometerá aún mientras ella siga siendo fiel a su vocación inquieta e inquisitiva, nunca satisfecha con una última respuesta, sino siempre exigente de mayor racionalidad y de más satisfactorias respuestas acerca del mundo.

1. La filosofía en su concepto

1.1 ¿Qué es la filosofía?

En un diálogo que tituló *Banquete,* Platón puso en boca de uno de los interlocutores del diálogo una interesante historia. Con la forma de un relato mítico, ella intenta explicar la actual situación de insatisfacción y de radical indigencia de la humanidad. Según ese mito, en el origen de la humanidad, cada hombre tenía una naturaleza íntegra consistente en cuerpos de forma esférica, cuatro piernas, cuatro brazos y, además, ¡estaba dotado de ambos sexos!

Pero la ambición de esos hombres originarios, que se creían extremadamente fuertes, los condujo a enfrentarse con los dioses. Éstos castigaron la afrenta de los hombres dividiéndolos en dos partes. Como resultado de esa escisión, la humanidad perdió su íntegra condición primitiva para pasar a asumir la actual condición. Así, la consecuencia de esa escisión fue que la historia de la humanidad se desarrolló como *la historia de una permanente búsqueda* en la que cada hombre procura encontrar su otra mitad. En esa búsqueda consiste el *eros*, el amor: es el permanente intento que realiza cada hombre para intentar recuperar su totalidad y su integridad perdidas en el origen.

En cierto modo, esta historia de búsqueda de integridad está estrechamente asociada a la naturaleza de la filosofía y a la de las distintas manifestaciones del arte, como la música, la pintura, e inclusive la literatura, pues también éstas aspiran a satisfacer la necesidad del hombre de colmar su permanente insatisfacción y su continua carencia de integridad. En efecto, el arte colma esa necesidad mediante recursos sensibles: la música lo hace mediante la combinación de sonidos, la plástica mediante la combinación de formas y colores, y la literatura mediante el desarrollo de relatos e historias que procuran reproducir o crear situaciones –pasiones, odio, muerte, alegría– en las que la vida del hombre se encuentra fuertemente comprometida. Con ello, el arte y, en general, también todas las restantes formas de la cultura llamadas *humanidades*, forman parte del intento de la humanidad, hoy ya varias veces secular, de aferrar la integridad del hombre y de superar su inveterada y radical indigencia. Y la filosofía lo hace con ellas, pero con la diferencia de que ella lo hace a través *de la razón*, es decir, mediante un discurso o una explicación teórico-racional acerca de *la constitución de la realidad como una totalidad.*

Esta idea de totalidad asociada a la filosofía habla de ella como de un tipo de conocimiento muy particular. En efecto, a diferencia de las ciencias, que ofrecen conocimientos acerca de espacios parciales y recortados de la realidad, la filosofía pretende ser un saber *total*, es decir, pretende dar una respuesta *única* para *toda* la realidad. La filosofía procura encontrar un principio único y unitario sobre cuya base pueda responderse a la pregunta acerca de qué es la realidad. Por ello, la historia de la filosofía es la historia de una serie de principios que los distintos filósofos han propuesto a lo largo del tiempo como explicativos de la realidad entendida como un todo.

El hecho de que la filosofía pretenda ser un *saber total* no depende tanto de que sus preguntas apunten a *una gran cantidad* de cosas. En realidad la filosofía pregunta por todas las cosas *como si todas ellas constituyeran una totalidad unitaria*. De hecho, la filosofía es tan totalizante en sus pretensiones que ella no solamente aspira a explicar la realidad como totalidad, sino que inclusive aspira a incluir dentro de su propio discurso a la otras explicaciones de la realidad, como por ejemplo las ciencias y las otras filosofías. De allí que, en virtud del carácter totalizante de la filosofía, las preguntas filosóficas abarquen todo el ámbito del *conocimiento posible*, es decir, no solamente toda la realidad, sino también todo lo que se ha dicho acerca de ella.

Frente a estas aspiraciones totalizadoras de la filosofía interesa examinar ahora sus efectivas posibilidades de aferrar esa totalidad. Si bien por una parte la filosofía aspira a envolver a toda la realidad en sus respuestas, se plantea ahora la pregunta acerca de si el hombre, de acuerdo con su constitución, con sus condiciones y con sus facultades, es efectivamente capaz de aferrar esa realidad como un todo. En primera instancia parecería que el hombre puede conocer todo el mundo, porque a diferencia de los otros niveles de vida, representa el nivel de vida más rico y parece poseer una capacidad de vinculación con la totalidad de la realidad.

Es precisamente en este punto, sin embargo, donde aparece el carácter ambiguo y paradojal de la filosofía, pues al mismo tiempo que ella es expresión de *la tendencia* del hombre a aferrar el mundo como totalidad, sin embargo ella nunca llega a aferrarlo totalmente. En otros términos, si bien por una parte la filosofía aspira a la totalidad, por la otra sus posibilidades de aferrar la totalidad es limitada.

En efecto, nuestro conocimiento del mundo quiere ser total, pero no logra serlo. En este sentido la relación de la filosofía con el mundo es total sólo en un sentido, es decir, lo es en cuanto que quiere aferrarlo y conocerlo como todo, pero al mismo tiempo no logra ser un conocimiento total pues la filosofía nunca termina ni satisface plenamente su búsqueda del saber. De allí el nombre peculiar de este conocimiento: *filo-sofía*. Ello no significa conocimiento, sino amor (*filo*)

al conocimiento y a la sabiduría (*sofía*), es decir, una permanente actitud de movimiento en búsqueda del saber que nunca logra ser completamente satisfecho. Por ello la filosofía es un *ya* en cuanto actitud, pero también es un *todavía no* en cuanto realización.

Ese *ya* suele comenzar con una situación de asombro frente a algún hecho o *situación-límite*, es decir, frente a alguna situación que nos arranca de la vida cotidiana y nos desplaza hacia un terreno en el que pierden vigencia las respuestas que hasta ese momento han tenido validez: una muerte cercana, una gran alegría, una emoción profunda o una experiencia desacostumbrada. En estas situaciones, lo que creíamos saber se convierte, súbditamente, en ignorancia y lo que hasta ese momento nos había explicado la realidad deja de ser una explicación para tranformarse en falso conocimiento. Así, las situaciones-límite actúan como una suerte de *catarsis*; ellas abren un espacio para el asombro que, a su vez produce la caducidad del saber ya poseído colocándonos frente a la espectativa de un saber absolutamente nuevo.

Es verdad que muchas veces, en cuanto saber total, las preguntas planteadas por ese nuevo saber también podrían ser respondidas por la religión, por el arte, por las humanidades. Pero lo que caracteriza la respuesta de la filosofía es que ella, además de ser un saber total, quiere ser un saber desinteresado, racional, crítico y sin supuestos.

Es un saber *desinteresado* porque el conocimiento filosófico tiene su fin en sí mismo. En efecto, a la filosofía no le interesa conocer para satisfacer las necesidades inmediatas de la vida cotidiana. Ella es una afirmación del ocio creativo y pretende ir más allá del mundo del trabajo, del *neg-otium*. En este sentido la filosofía no quiere, al menos como objetivo inmediato, utilizar o manipulear la realidad, sino conocerla y disfrutar de ese conocimiento.

A diferencia de las ciencias la filosofía es, además, un *saber sin supuestos*. Las ciencias, además de ocuparse de espacios parciales de la realidad, suelen tomar como base de sus construcciones teóricas los conocimientos ofrecidos por otras ciencias, sin revisarlos. En cambio la filosofía no admite ningún conocimiento de manera ingenua, antes bien, no acepta ninguna información acerca de la realidad si esa información no ha sido prolijamente examinada y puesta a prueba. Esta radicalidad en sus pretensiones y la permanente situación de búsqueda en que ella se encuentra muestran que la filosofía es un saber que quiere aferrar las causas últimas de las cosas sin dejar de conocer ninguna de sus causas. Más aún, la filosofía rechaza el principio de autoridad, es decir, rechaza la aceptación de afirmaciones acerca de la realidad basadas en la autoridad de terceros. La única autoridad que la filosofía acepta es la de la razón.

Y por último la filosofía es, también, un *saber crítico* porque siempre se revisa a sí misma y revisa todo otro conocimiento. Ella siempre procura profundizar sus respuestas que aspiran a ser el conocimiento más radical y más profundo. Por ello sus afirmaciones nunca son meras opiniones, sino enunciados probados racionalmente. En su *Suma teológica* Tomás de Aquino escribió que la opinión está siempre cargada de dudas y que es propio de la opinión *estimar que lo que ella juzga de determinada manera, ella misma puede juzgarlo de manera diferente*. A diferencia de las simples opiniones, que corresponden a una actitud ingenua frente a un hecho cuya verdad se considera solo probable (*creo que...*, *opino que...*), la filosofía, en cambio, pretende llegar a afirmaciones científicas y sin reservas, es decir, afirmaciones resultantes de pruebas racionales. Así, mientras la simple opinión es un asentimiento con reservas a un hecho posible cuya posibilidad simplemente se presume, la filosofía afirma y sostiene, sin reservas, lo que dice conocer.

En síntesis, como búsqueda de un saber *total* –que compromete a toda la realidad– y *universal* –porque es válido para todos– la filosofía se encuentra en una situación peculiar y al mismo tiempo paradójico. En efecto, ella busca la totalidad, pero nunca llega a completar la totalidad a la que aspira. Con razón y al mismo tiempo con gran ingenio alguien ha sostenido que, si la filosofía fuera música, de ella podría decirse que es la permanente búsqueda del acorde que falta para construir la *melodía perfecta*. En ello, es decir en el hallazgo de ese acorde, consistiría la absoluta integridad de lo que la filosofía busca.

TEXTO

Aristóteles, *Metafísica* I, 1-2[1]

1. Los hombres tienden al saber por naturaleza. Signo de ello es nuestro amor por las sensaciones. En efecto, los hombres aman las sensaciones por sí mismas, independientemente de su utilidad.
2. Sobre todo aman la sensación de la vista. Preferimos la vista a las otras sensaciones no sólo a los fines de la acción, sino incluso sin tener intención de obrar. La causa de ello reside en que la vista proporciona más conocimiento que las otras sensaciones y hace manifiestas numerosas diferencias entre las cosas.

[1] El texto ha sido dividido en parágrafos que no se encuentran en el texto original de la *Metafísica* para facilitar su lectura.

3. Los vivientes están naturalmente dotados de sensaciones. Pero, en algunos de ellos, de la sensación no nace la memoria, en otros en cambio sí. Por tal motivo estos últimos son más inteligentes y más aptos para aprender que aquellos que no tienen capacidad de recordar [...]
4. Ahora bien, mientras los animales viven con imágenes sensibles y con recuerdos, y participan poco de la experiencia, el género humano vive además de arte y razonamientos.
5. En los hombres la experiencia deriva de la memoria; en efecto, muchos recuerdos del mismo objeto llegan a constituir una experiencia única. La experiencia, pues, parece ser algo similar a la ciencia y al arte: en efecto, los hombres adquieren ciencia y arte a través de la experiencia.
6. La experiencia, pues, produce el arte, mientras la inexperiencia produce el puro acaso. El arte aparece cuando, a partir de muchas observaciones de experiencia, se forma un juicio general y único que referimos a todos los casos similares.
7. V.gr. es propio de la experiencia juzgar que a Callias, que sufre determinada enfermedad, lo ha curado un cierto remedio, y que ese mismo remedio ha curado también a Sócrates y a muchos otros individuos.
8. En cambio, es propio del arte de juzgar que a todos estos individuos, considerados como una unidad según la especie, y que sufren una determinada enfermedad, los ha curado un cierto remedio.
9. [...] Consideramos que el saber y el entender son más propios del arte que de la experiencia y juzgamos a quienes poseen el arte como más sabios que aquellos que solo poseen experiencia, porque en cada hombre el saber se corresponde con el grado de conocimiento. Esto es así porque los primeros (los que poseen arte) conocen las causas, los segundos no las conocen. Quienes solo poseen experiencia conocen datos puramente fácticos. Quienes poseen el arte conocen el porqué y las causas.
10. Por ello consideramos que aquellos que tienen la dirección de cada una de las artes son mucho más dignos de honor, poseen más conocimiento y son más sabios que los peones, pues conocen las causas de lo que se hace. En cambio los peones obran sin saber lo que hacen, como obran algunos seres inanimados [...]; algunos de estos seres inanimados obran por cierto impulso natural, mientras los obreros obran por hábito. De allí que consideremos a los primeros como más sabios, no porque sean capaces de hacer, sino porque están en posesión de un saber conceptual y porque conocen las causas.
11. En general, lo que distingue al que sabe del que no sabe es su capacidad de enseñar. Por ello consideramos que el arte es sobre todo ciencia, no experiencia. En efecto, quienes poseen el arte son capaces de enseñar, mientras que los que solo poseen experiencia no son capaces.

12. Además consideramos que ninguna de las sensaciones es saber. En efecto, por más que las sensaciones sean, por excelencia, los instrumentos de conocimiento de los particulares, no nos dicen, sin embargo, el porqué de nada. No dicen por qué el fuego es caliente, sólo señalan el hecho de que el fuego es caliente.
13. Por ello, quien por primera vez descubrió algún arte superando las comunes sensaciones sensibles fue objeto de admiración de parte de los hombres en cuanto sabio y superior a los otros, no sólo por la utilidad de lo que descubrió.
14. También es lógico que habiendo sido descubiertas numerosas artes, algunas dirigidas a las utilidades de la vida y otras al bienestar, hayan sido juzgados como más sabios los que descubrieron las segundas, precisamente porque éstas no estan dirigidas a las utilidades de la vida.
15. Una vez descubiertas todas las artes de este tipo, se pasó al descubrimiento de las ciencias que no están dirigidas ni a las utilidades de la vida, ni al bienestar. Ello sucedió en lugares donde los hombres eran libres de ocupaciones prácticas. Es por ello que las artes matemáticas se constituyeron por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de sacerdotes gozaba de libertad.
16. El objetivo de estos razonamientos es mostrar que con el nombre de sabiduría todos entienden la búsqueda de las causas primeras y de los principios. Es por ello que, como ya lo hemos dicho, quien posee la experiencia es considerado más sabio que el que sólo tiene un conocimiento sensible. Quien tiene el arte es más sabio que quien tiene sólo la experiencia; quien dirige es más sabio que el peón. Y las ciencias teóricas son más sabias que las prácticas. Es evidente que la sabiduría es un conocimiento de ciertos principios y de ciertas causas.
17. Ahora bien, puesto que buscamos este conocimiento, debemos examinar primero de qué causas y de qué principios esta sabiduría nos da conocimiento. Ello será claro si consideramos la concepción que tenemos del sabio.
18. En primer lugar consideramos que el sabio conoce todas las cosas, no que tenga conocimiento de alguna cosa considerada particularmente.
19. Además consideramos sabio al que es capaz de conocer las cosas difíciles y no comprensibles fácilmente por el hombre, ya que el conocimiento sensible es común a todos y, por lo tanto, es fácil.
20. Además consideramos que, en cada ciencia, es más sabio el que posee un mayor conocimiento de las causas y que es capaz de enseñarlas a otros.
21. Consideramos además que entre las ciencias merece más el nombre de sabiduría la elegida por sí misma con el puro fin de saber y no la que es elegida en vista de los beneficios que de ella se derivan.
22. Y consideramos que es más sabiduría la ciencia que está jerárquicamente sobreordinada respecto de las que están subordinadas a ella.

3

23. La primera característica –el conocimiento de todas las cosas– pertenece sobre todo al que posee la ciencia de lo universal, pues en cierto modo éste sabe todas las cosas particulares sujetas al universal.
24. Las cosas más universales son, precisamente, las más difíciles de conocer a los hombres y las más lejanas de las aprensiones sensibles
25. Las ciencias más exactas son las que se ocupan de los primeros principios. En efecto, las ciencias que presuponen un menor número de principios son más exactas que las que presuponen la reunión de otros principios, como por ejemplo la aritmética respecto de la geometría.
26. Cuanto una ciencia más indaga las causas, más está en condiciones de enseñarlas. Enseñan los que dicen cuáles son las causas de cada cosa.
27. El saber y el conocer que tienen como fin el saber y el conocer mismos se encuentran en la ciencia de aquello que es máximamente cognoscible. Ahora bien, cognoscibles en máximo grado son los primeros principios y las primeras causas, pues a partir de ellos se conocen todas las otras cosas, mientras que, al contrario, esos primeros principios y causas no se conocen a través de las cosas sujetas a ellos.
28. La más elevada de las ciencias es la que ordena a las que dependen de ella.
29. Cuando los hombres encontraron todo lo necesario para la vida comenzaron a buscar esta forma de saber. Es evidente que no la buscamos a causa de la ventaja que pueda ocasionarnos ni por efectos ajenos a ella. Del mismo modo como decimos que hombre libre es aquel que es fin en sí mismo y no está al servicio de nadie, así sólo este conocimiento puede ser llamado libre, pues es el único que es fin en sí mismo.

2. La filosofía en su historia

2.1 La filosofía antigua

En los orígenes de la cultura y mucho antes de que en el mundo griego hubiera filósofos, las explicaciones acerca de la realidad fueron escritas por los poetas. Éstos fueron los primeros productores de la cultura griega que se expresó, sobre todo, a través de relatos míticos. Algunas características muy precisas tipifican ese modo mítico de explicar la realidad.

La primera es que el mito no narra cadenas de hechos sin sucesión, sino que reproduce un conjunto de hechos *ordenados*. El discurso mítico describe el desarrollo interno de la narración procurando presentar las acciones protagonizadas por sus personajes de manera tal que, entre sus distintos momentos, existan vínculos que muestren coherencia. El relato mítico, pues, ofrece siempre una descripción *armónica* y refleja una realidad caracterizada por la *proporcionalidad* y el *orden* de los hechos que narra.

La segunda característica concierne al modo como el mito explica la realidad. El mito toma algunos aspectos que considera como dominantes en la realidad y les atribuye el carácter de potencias quasi divinas, superiores a lo humano. A veces toma ciertos fenómenos meteorológicos, como el trueno y la lluvia, otras suele personalizar ciertas constantes o formas primitivas de la naturaleza humana –odio, amor, temor– y las transforma en dioses. En su tragedia *Orestes*, por ejemplo, Eurípides escribe que "la *tristeza* es una diosa a quien se teme".

La tercera concierne a la veracidad de lo transmitido por el mito. El hecho de que las acciones míticas sean ahistóricas, es decir, que no transcurran en el tiempo real, no significa que lo que expresa el mito sea falso. El mito siempre es portador de un sustrato último de verdad; su aspiración es transmitir alguna lección o enseñanza acerca del cosmos, del hombre o de la vida moral. El pensamiento mítico-religioso dominó en el mundo griego hasta cerca del siglo VI a.C. Hoy sabemos que el pensamiento filosófico hizo su ingreso en el mundo occidental cuando tuvo lugar la superación del pensamiento mítico y cuando las explicaciones de la realidad basadas en relatos religiosos dejaron espacio al ingreso del pensamiento racional. Los historiadores llamaron a este fenómeno *tránsito del mito al logos*. Aunque en rigor se trató del tránsito de un tipo de

explicación hacia otra diferente, debe tenerse en cuenta que la racionalidad de la filosofía conserva algo propio del mito: la coherencia y el orden del discurso.

Este pensamiento racional surge formalmente con los llamados filósofos presocráticos. Éstos aparecieron en ciudades ricas, cultas, civilizadas de Asia Menor (Jonia), alrededor del año 600 a.C. Los primeros filósofos aparecen en Mileto: Tales, Anaximandro, Anaxímenes. Su pensamiento no era antireligioso, pero tomaba distancia respecto de las respuestas ofrecidas por la religión. En casi todos los casos se trató de individuos con ciertas habilidades técnicas de astronomía y geografía. De hecho, algunos lograron prever buenas cosechas y otros diseñaron las primeras cartas geográficas. Estos filósofos no dejaron escritos, o bien esos escritos no se conservan, pero conocemos lo que pensaron a través del testimonio de Aristóteles.

Estos primeros presocráticos procuraron formular sus explicaciones del mundo recurriendo a un principio único abarcador de toda la realidad. En filosofía les interesaba explicar cómo surgió y se formó (*génesis*) el cosmos, por eso escribían *cosmo-gonías*. Éstas tenían algo en común: afirmaban la existencia de algo primigenio informe, indeterminado e indefinido y decían que a partir de ese estado de indeterminación inicial el mundo se constituyó por tránsito desde lo indeterminado a lo determinado, del caos al orden. Algunos, como Tales, sostenían que lo indeterminado original era lo húmedo, otros el infinito, otros sostenían que era el aire. Pero en todos los casos estos primeros filósofos sostenían que el principio del mundo y de la vida era material y que el mundo se había originado como consecuencia de la contraposición de elementos opuestos, es decir, mediante fenómenos similares a los atmosféricos. Para Anaxímenes, por ejemplo, el principio era el aire, y el cosmos tuvo su origen como resultado de una formación de gases condensados. En suma, todos estos primeros filósofos pensaban la formación del cosmos como un tránsito desde el caos al orden y desde la indeterminación a la determinación. A diferencia de los mitos, no personificaban los fenómenos, sino que los presentaban como impersonales.

En su *Metafísica*, Aristóteles criticó a estos primeros filósofos porque en lugar de buscar un principio metafísico se limitaron a ofrecer un principio puramente físico para explicar la realidad: "La mayoría de los primeros que filosofaron consideraron que los únicos principios (arkhai) de todas las cosas son de carácter material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en el que se corrompen y que permanece como sustancia pero que cambia en sus afecciones, eso, dicen, es elemento (material), y ese es principio de todas las cosas".

El segundo momento fue en el sur de Italia. Allí, surgieron los filósofos llamados *itálicos*, algo posteriores a los jónicos, de fines del siglo VI a.C. Los itálicos delatan una muy fuerte dependencia respecto del orfismo, movimiento religioso-filosófico articulado sobre la base de los llamados ritos de purificación. Estos ritos influyeron sobre la constitución de la filosofía europea posterior porque sostenían una concepción de la realidad basada en un mito referido a la generación del hombre. Los órficos sostenían que el dios Dionisio constituía el estereotipo de la armonía y la espiritualidad. Envidiado por los titanes, estereotipo del desorden pasional y del exceso, Dioniso fue devorado por ellos. Pero el dios Zeus incineró a los titanes para vengar su pecado. De las cenizas de los titanes quemados por Zeus nació un personaje que está colocado al límite, entre la absoluta espiritualidad de Dioniso y la pasión de los titanes. Este nuevo personaje es el hombre cuya alma es un dios inmortal (Dioniso) encerrado en el cuerpo terrenal y pasional.

Así, el hombre constituye una mezcla de sustancia divina y terrenal. Sobre este mito los órficos instituyeron los ritos de purificación del elemento terrenal del hombre a efectos de recuperar lo divino en él, el alma, y liberarla de su prisión en el cuerpo material. El lugar natural de la vida del alma no es el cuerpo, sino un mundo divino y puramente espiritual. Su idea central consiste en afirmar que el alma es divina, pero ha caído y, encerrada en el cuerpo, está condenada a sucesivas reencarnaciones hasta que su absoluta purificación le permita evadirse del cuerpo y retornar a su origen. De allí la necesidad de su purificación.

A estas ideas órficas Pitágoras agregó otras que después toman cuerpo como *filosofía occidental*: el alma es divina, puede conocer la verdad porque existe analogía entre el alma y la realidad que el alma puede conocer. Así el alma puede conocer de la realidad cierta forma o armonía que los pitagóricos encontraban en la música y en los números. De allí que centraran su búsqueda en el conocimiento de la música y en las proporciones de la escala musical. Precisamente, a través de su percepción de esas formas armónicas, el alma se purifica y retorna a su estado divino. En esta doctrina se esconde *el primer programa occidental de racionalidad*. Pues el alma conoce cuando se une con un orden formal análogo a ella que los pitagóricos concibieron como orden o proporción matemática. Para ellos, la idea de que las cosas son expresables numéricamente no significa que la realidad es cuantificable, sino que la realidad tiene una proporcionalidad expresable matemáticamente. Esa proporcionalidad es la racionalidad o legalidad de lo real.

En el tránsito de los presocráticos anteriores a los posteriores la filosofía sustituye la explicación *física* por una explicación *metafísica* de la realidad. En efecto, inmediatamente después de los presocráticos anteriores, Heráclito y Parménides, llamados presocráticos posteriores, buscaron reemplazar el principio físico de sus antecesores por un principio *metafísico* que Heráclito llamó *Cambio* o *Movimiento* y Parménides el *Ser*.

4

Heráclito utilizó metáforas para exponer sus teorías. Una de ellas afirma que *no nos bañamos dos veces en el mismo río*, en la que el río representa el movimiento permanente de lo real. En la realidad no sucede dos veces lo mismo, pues todo está tan sujeto a la mutabilidad que es imposible aferrar algo permanente en ese movimiento. Esta metáfora puede completarse con la que dice que *la guerra es padre de todas las cosas*, con ello alude a la lucha de los elementos opuestos que, al encontrarse, producen el movimiento que conocemos como cambio y cuyo origen es el conflicto.

Sin embargo, la radicalidad del río que cambia y el conflicto como encuentro de los opuestos parecen amortiguados por el fragmento que dice: *este mundo siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida*. En este caso el *fuego* simboliza un cambio incesante que domina toda la realidad, pero al mismo tiempo no toda la realidad es absoluto cambio porque el fuego se enciende y se apaga *según medida*. De modo que aunque el cambio sea el principio último de la realidad, sin embargo ese cambio simbolizado por el fuego tiene sus leyes, su *logos*. Por ello, aunque Heráclito coloca el cambio como ley de lo real, no absolutiza el cambio como si este fuera ciego y caótico, pues el fuego tiene su *medida* que actúa como ley de lo real.

La segunda respuesta presocrática al problema del cambio provino de Parménides. Algo posterior a Heráclito y autor de un poema llamado *De la naturaleza*, Parménides se expresó allí acerca de la totalidad de lo real recurriendo sólo a la razón, es decir distanciándose de la información de los sentidos. Parménides formuló algunos principios que después hicieron una carrera triunfal en la historia de la filosofía. El primero, que equivale a extremar la racionalidad de lo real, afirma que *ser y pensar son lo mismo*. Ello significa que cuando el hombre piensa, lo que sucede en la realidad es eso que el hombre piensa, no lo que los sentidos sugieren que sucede en esa realidad. Esa identificación entre ser y pensar hace de la filosofía el producto de la razón, independientemente de la apariencia empírica de esa realidad. El segundo principio es doble; dice: *es y no puede no ser*, y *no es y es necesario que no sea*, y este es un camino impracticable; no hay otra posibilidad, es decir no existe la posibilidad de que lo real sea y no sea al mismo tiempo. La realidad o es o no es, y el camino de la verdad es el del ser, por lo que el pensamiento debe seguir ese camino. La absolutización del principio que dice *el ser es y no puede no ser*, y *el no ser no es y no puede ser* hacía imposible explicar el cambio de la realidad. Por ello el ser (la realidad) es uno, inmutable, inmóvil, inengendrado, imperecedero, intemporal e indivisible. Así Parménides radicalizaba las pretensiones de la razón de expresarse acerca de lo que sucede en lo real.

Es posible que los *sofistas* se hayan visto motivados por esa distancia entre lo que la razón puede demostrar y lo que sucede en la realidad para desarrollar

un pensamiento de tendencia relativista. En rigor, los sofistas potenciaron y agudizaron ese distanciamiento con un discurso escéptico acerca de la posibilidad de que exista un discurso objetivo acerca de lo real. Para ellos, con la retórica y con un discurso pseudoracional podemos demostrar tesis a nivel lógico-racional, pero que no se verifican en la realidad. Fue precisamente como reacción contra el relativismo moral y científico de los sofistas que se alzó Sócrates procurando neutralizar la dicotomía entre realidad y razón y recuperar la objetividad del discurso.

Los sofistas eran profesores viajeros que enseñaban el arte de tener éxito en la vida pública mediante la instrucción en el arte de la retórica. Junto con la enseñanza de la retórica transmitían conocimientos generales para desempeñarse con eficiencia en el arte de la persuasión. Lo que caracterizó a estos sofistas fue que ellos instruían *en el arte del éxito* más que en el verdadero conocimiento; por ello, *sofista* pasó a ser sinónimo de descreimiento en la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y ausencia de normas morales inmutables. Es en este punto donde era tocada en especial la moral, que para los sofistas era solo un producto de las costumbres creadas por el hombre. Protágoras, por ejemplo, sostenía que *el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son*. Contra esta situación reaccionó Sócrates en el siglo V a.C. y, con su reacción, marcó el rumbo futuro de la filosofía europea. Por ello el momento más importante de la filosofía antigua no fue el de su nacimiento con los presocráticos, sino el momento socrático.

Sócrates fue un personaje real, histórico. No solo creó un estilo de pensamiento, sino que además introdujo la imagen del filósofo como idéntico con el hombre moralmente bueno. Para él la filosofía es un conocimiento al que no es indiferente la moralidad del filósofo. Su personalidad se caracterizó porque, como él decía, no poseía la verdad, sino que la buscaba y ayudaba a buscarla. Nosotros solo sabemos acerca de Sócrates por medio de lo que escribieron acerca de él, especialmente Platón, que en sus diálogos hace de Sócrates el principal interlocutor, el personaje principal de las discusiones que se desarrollan en el diálogo.

Sócrates reorienta la dirección del pensamiento filosófico desde la *cosmología* presocrática hacia el hombre, hacia la *antropología*. Para Sócrates el alma hace al hombre y es el centro de su personalidad moral. Cuando el hombre actúa moralmente, su actuar resulta del conocimiento que tiene el alma. El alma obra bien cuando conoce la virtud. *Sócrates sostiene que quien obra mal lo hace por ignorancia*. Pero si la virtud es conocimiento, ella se puede enseñar mediante el razonamiento y el diálogo. Este consiste en inducir al discípulo a volver sobre su alma para *buscar en ella*.

Esa tarea de promover la búsqueda en sí es un arte que consiste en dos partes. La primera es la *refutación* que consiste en mostrar al contrincante que las opiniones que considera verdaderas en realidad son falsas. Ello muestra al contrincante que no sabe y da lugar al momento positivo del método, la *mayéutica*. La mayéutica es un arte análogo al de la partera, que ayuda a dar a luz provocando que surja el conocimiento para que el mismo interrogado entregue la respuesta acerca de la verdadera naturaleza de las cosas, acerca de su *concepto*. El concepto es la definición de la cosa, es la determinación de las notas y las propiedades que la inteligencia puede alcanzar acerca de la naturaleza de una cosa. Sócrates dice que cada uno encuentra dentro de sí mismo el conocimiento contenido en el concepto. En rigor esos conocimientos son poseídos por nosotros ya antes de ser interrogados, antes de pasar por la refutación y por la mayéutica.

Sócrates fue maestro de Platón. Pero mientras para Sócrates la verdad debe ser buscada en el interior del hombre, para Platón ella existe en un mundo trascendente y separado de este mundo de cosas sensibles. También hay diferencias entre ambos en lo que hace a sus respuestas sobre el destino del alma. Para Sócrates el destino del alma queda limitado a cultivar su virtud. Platón va más allá con su respuesta y dice que el destino del alma se define volviendo a su origen, a su vida anterior. La idea de la preexistencia del alma es la base de la respuesta platónica: en su vida actual el alma vive una situación de violencia, está presa y caída en el cuerpo, y en este estado ha olvidado lo que ha visto en su vida anterior. Por eso, para Platón la tarea cognoscitiva nunca equivale a incrementar nuestro conocimiento con conocimientos nuevos, sino a activar un conocimiento olvidado u oculto.

Cuando, siguiendo a Sócrates, Platón dice que cada hombre encuentra el conocimiento dentro de sí mismo, dice mucho más que Sócrates. Pues para Platón el conocimiento está presente en el alma de modo latente, cubierto, y la tarea de la filosofía consiste en activar los conocimientos olvidados que el alma tuvo en su vida anterior. Por eso conocer es equivalente a recordar. Si para Sócrates la mayéutica es descubrir conocimiento dentro de sí, para Platón conocer equivale a activar un recuerdo, conocer es reminiscencia, es ayudar a recordar. Ello significa que el verdadero conocimiento es lo que el alma conoció en su vida preexistente, mientras que el encuentro que tenemos con las cosas sensibles es sólo un *estímulo* para recordar el verdadero conocimiento. El encuentro con lo sensible sólo es conocimiento de una *copia* de lo que es *en sí*, y eso verdaderamente real, lo que es en sí, es lo que conoció el alma en su vida anterior.

¿Cuál es el sentido filosófico de la afirmación de Platón según la cual *verdadero conocimiento sólo es el conocimiento de la verdadera realidad que el alma conoció en la otra vida*? ¿Cuál es el significado de la afirmación que

sostiene que cuando nos topamos con lo sensible nos topamos con meras copias de lo que es en sí? ¿Y cuál es el sentido de la afirmación que dice que esas meras copias no actúan como generadoras de verdadero conocimiento, sino que solo actúan como *activadoras del recuerdo de lo único que merece la pena ser conocido*, es decir activadoras del único conocimiento válido?

La respuesta a estas preguntas presupone admitir la división platónica de la realidad entre el mundo de las Ideas o formas y el mundo de sus copias. Mientras este mundo está sujeto al cambio y a la mutabilidad, el mundo de las Ideas y de las formas es el mundo de lo inmutable, de lo que siempre es y no se corrompe. Esta dicotomía entre ambos mundos no sólo está apoyada por el mito del alma que antes vivió otra vida mejor; tampoco es sólo una alegoría apoyada por la idea de que la verdad es recuerdo. Detrás del mito de la vida preexistente del alma se esconde la necesidad que veía Platón de definir el verdadero conocimiento como conocimiento *de lo que no cambia*, de lo inmutable; para Platón lo sensible no puede ofrecer verdadero conocimiento porque sólo hay conocimiento de lo inmutable; y eso que conocemos en la otra vida y que no cambia es *a priori*, es decir independiente de la experiencia sensible. La urgencia platónica de remover toda posibilidad de verdadero conocimiento del mundo sensible no es otra cosa que su urgencia de eliminar la posibilidad de que lo que conocemos pueda tener algún compromiso con lo sensible. Pues solamente el conocimiento independiente de la experiencia sensible, porque es absolutamente inmutable, es un conocimiento absoluto y verdadero. Su racionalidad reside en su inmutabilidad: es conocimiento racional y verdadero porque no tiene ningún compromiso con lo que cambia. Y lo que no cambia son las Ideas. Para Platón existe un mundo de realidades eternas –las formas o Ideas– que se halla totalmente separado del mundo que percibimos mediante los sentidos. Sólo el alma humana puede conocer ese mundo de las Ideas.

Aristóteles (s. IV a.C.) fue discípulo de Platón. Dos hechos de su vida importan para entender su filosofía. El primero es que fue hijo de un médico. Esto parece haber otorgado el fuerte carácter empirista a su filosofía. De la profesión de su padre puede haber heredado su pasión por los estudios del mundo natural. El segundo hecho es que fue discípulo de Platón en la Academia. Ello agrega, a su tendencia empirista y naturalista, una tendencia *metafísica* que procura explicar la realidad mediante leyes universales y racionales con las mismas pretensiones de validez que pretendía Platón. Estas leyes deben ser válidas siempre y para todos los hombres, y deben ser universales, es decir, deben valer para la totalidad de los casos a los que la ley se refiere.

Pero Aristóteles no quiere tomar esa generalidad y esa universalidad del ámbito del que lo tomó Platón, del mundo *a priori* de las ideas, sino que quiere

encontrarlo en el mismo ámbito de la experiencia que es lo que debe ser explicado con esas características de universalidad y generalidad. Por ello en Aristóteles tiene lugar una extraña coexistencia entre el fuerte carácter empírico de su pensamiento y su necesidad de explicar los fenómenos de la realidad en términos válidos para todos los casos y para la razón de todos los hombres.

Obviamente, esta doble herencia presenta un problema: ¿cómo lograr un discurso acerca de lo real que tenga generalidad, universalidad y racionalidad si para Aristóteles éstas no pueden provenir de una dimensión *a priori*, sino de la realidad inmediata? Sabemos que para Platón la única posibilidad de conocer es conocer lo absolutamente inteligible, es decir, sólo lo racional e independiente de la experiencia. Aristóteles es fiel a Platón cuando sostiene la necesidad de que nuestro conocimiento sea universal y necesario. Pero al mismo tiempo la afirmación de esa universalidad y necesidad debe provenir de la misma experiencia. De allí que el problema de Aristóteles sea conciliar la experiencia –que no parece tener legalidad, sino solo contingencia y facticidad– con racionalidad y universalidad, que tienen legalidad pero parecen alejadas de la contingencia de lo empírico.

Algunos autores interpretan a Aristóteles como un filósofo que privilegia la experiencia sobre la racionalidad, apartándose así de Platón. Otros lo interpretan como un autor que privilegia la racionalidad sobre la experiencia. Una primera perspectiva para captar el verdadero pensamiento de Aristóteles puede ser compararlo con el de su maestro. Para Platón la verdadera realidad son las Ideas, que son cognoscibles porque ellas constituyen la única existencia real. Recordemos que para Platón hay una suerte de paralelismo necesario entre verdadera existencia y verdadero conocimiento: para Platón lo inteligible es lo más real, y lo inteligible y más real es sólo lo suprasensible. Para Aristóteles, en cambio, lo único que existe realmente son los objetos concretos particulares, lo que percibimos por los sentidos y por medio de la experiencia, lo que él llama *sustancias*. Se percibe, pues, en Aristóteles, un cambio radical en la orientación de la filosofía y este cambio depende de lo que Aristóteles entiende por *realidad*. Así, mientras para Platón la verdadera realidad es el mundo suprasensible, para Aristóteles lo es este mundo de seres empíricos o de *sustancias*.

Pero hay un punto en el que se percibe aún mejor la diferencia entre Aristóteles y Platón. Para Aristóteles debemos buscar los principios del conocimiento propios de la ciencia y de la filosofía *en el mundo cambiante de los objetos particulares*, de las cosas individuales, no fuera de ellas. En cambio Platón llega a la teoría de las ideas por dos motivos. Primero porque percibe en el mundo empírico ciertos fenómenos recurrentes que requieren buscar, para esa recurrencia, una explicación única; por ejemplo la similitud entre dos individuos o entre dos

cosas que se presumen iguales; Platón percibe dos hombres y no busca explicarlos a partir de cada uno de ellos, sino que retrotrae el fundamento explicativo de cada uno de ellos a una idea común a ambos. En otros términos, pone el fundamento del mundo empírico en principios que están por encima de ese mundo empírico y del cual éste depende. Segundo, los principios que están por encima del mundo empírico son *a priori* de lo empírico, anteriores e independientes de la experiencia. En este caso se trata de la urgencia platónica de explicar lo fenoménico a partir de lo que no cambia, de hacer de lo que no cambia el fundamento de lo que cambia y de hacer de lo inmutable la causa de lo mutable. Ambos casos pueden resumirse diciendo que siempre debemos postular una realidad común y anterior a las recurrencias fenoménicas y que esa realidad común es un principio absolutamente racional y *a priori*.

Precisamente, Aristóteles criticó a Platón la postulación de la existencia de una tercera realidad para explicar dos realidades similares. A comienzos de su *Ética Nicomaquea* Aristóteles se propone determinar cuál es el bien al que tienden las acciones humanas y el obrar de los hombres. Y reconstruye las opiniones de quienes ya dijeron algo acerca de ello: hubo quienes pusieron el fin último en la riqueza, otros en el placer, otros en el honor. Agrega que aunque lo mejor es llegar a una *Idea* de bien en general, hubo quienes postularon las ideas como si fueran realidades, y ello presenta una dificultad. En efecto, ésta surge "a causa de que son amigos nuestros los que han introducido las Formas (ideas). Pero estimamos que es sin duda no sólo mejor, sino incluso debido, el sacrificio de lo que de más cerca nos toca por la salvación de la verdad, sobre todo si somos filósofos, con sernos ambas queridas (es decir la verdad y la amistad) es deber sagrado reverenciar la verdad a preferencia de la amistad".

¿En qué consistió la crítica aristotélica a la teoría platónica de las ideas? Existen varias versiones de esa crítica. Una dice que postular ideas para explicar el mundo sensible y, consecuentemente reduplicar la realidad en dos mundos, el sensible y el inteligible, complica los problemas en lugar de facilitarlos, porque en lugar de explicar un mundo habrá que explicar dos. Pero la crítica más importante es la conocida como "argumento del tercer hombre". Dos hombres se asemejan entre sí porque participan de la misma idea de hombre, con la cual cada uno de ellos a su vez se asemeja. Pero para que se asemejen este hombre Juan y la idea de hombre, se necesita una segunda idea de la cual ambos participen, y así sucesivamente, con lo cual la reduplicación de entidades a efectos de explicar una similitud se remonta infinitamente.

Estas críticas a Platón parecen apoyar a quienes sostienen que, en la alternativa entre pura experiencia o pura racionalidad, Aristóteles parece privilegiar la *experiencia* sobre la racionalidad. Pero en realidad no es que para

Aristóteles solo valga la experiencia a pesar de su facticidad y de su contingencia, sino que para él se trata de *mostrar la racionalidad de lo empírico*. Su problema es tratar de mostrar que la racionalidad, en lugar de ser tomada de un mundo *a priori*, como había sostenido Platón, surge de la misma experiencia. No se trata de imponer arbitrariamente racionalidad a la realidad, sino de recoger la racionalidad de lo real. El problema de Aristóteles es resolver el problema del conocimiento de los entes individuales y concretos cambiantes y mutables. Si el conocimiento es universal y necesario, ¿cómo puedo conocer esas realidades que no parecen ser ni universales ni necesarias? ¿Dónde está lo inmutable de lo mutable?

A pesar de ello, para Aristóteles es posible explicar racionalmente el cambio, es posible explicar que lo que es, deja de ser y que lo que no es, pase a ser. Para ello recurre a ciertas categorías, como las de *materia-forma* y *acto-potencia*. Se trata de principios que explican toda la realidad en lo que ella tiene de común, principios válidos para todo el ser en tanto tal. Todos los seres que caen bajo nuestra experiencia están sujetos a estos principios que pueden ser llamados metafísicos porque en tanto tales no se perciben físicamente, pero a pesar de no percibirlos, están presentes en las cosas que ellos explican.

La sustancia tiene dos componentes que pueden ser distinguidos en ella sólo con el pensamiento, no realmente: estos componentes son la *materia* y la *forma*. La forma es lo que hace que cada sustancia sea lo que es y no otra cosa. Precisamente la forma de cada cosa es lo que permite definirla científicamente. Mientras en Platón el conocimiento científico es conocimiento de la Idea, en Aristóteles es conocimiento de la forma que está en la cosa. Cada individuo de la misma especie –por ejemplo de la especie "hombre"– tiene la misma forma, la forma hombre. Esta forma es la misma en cada uno. Pero aunque cada individuo de la misma especie (por ejemplo todos los que pertenecen a la especie "hombre") tiene la misma forma, *la forma es de cada individuo*, y por ello se puede hablar de la *forma numéricamente distinta* en cada individuo respecto de otro individuo. Lo que individualiza la forma en cada individuo es la *materia* de cada individuo. La materia individualiza la forma, y con esa individualización la forma se hace numéricamente plural. La forma es en cuanto especie la misma, pero numéricamente es plural porque es de cada individuo.

Aristóteles insiste en que solamente las sustancias compuestas de materia y forma son las verdaderas existencias. Eso lo lleva a sostener que *la forma nunca puede existir realmente separada de la materia*. Por ello no hay formas puras o separadas como quería Platón. La separación solo se entiende como separación mental. Cuando hablamos de existencia real solo podemos hablar de sustancias como unidad de materia y forma, y cuando queremos separar la forma de la

materia para pensar la forma separada como quería Platón, esa forma separada pierde carácter real para convertirse en una forma *mentalmente* separada.

En cierto modo se podría decir que forma y materia existen de una manera y son pensadas de otra. Existen en la sustancia, pero pueden ser pensadas separadas de la sustancia. Por eso materia y forma son posteriores a la sustancia, la sustancia es lo primero que existe, mientras que materia y forma existen en la medida en que el pensamiento las descubre como componentes de la sustancia. Esto quiere decir que no se puede pensar en la materia y en la forma como dos realidades anteriores a la sustancia que confluyen para que la sustancia resulte después de la unión de ambas. La sustancia es lo primero existente, en todo caso hay como una posterioridad en la materia y la forma que resultan de un proceso mental que distingue una de la otra.

A partir de materia y forma Aristóteles introduce su discurso sobre el cambio, para lo que recurre al binomio acto y potencia, que sería *la versión dinámica* de la sustancia. La sustancia, que es unidad de materia y forma, puede cambiar. Cambio significa dejar de ser algo y devenir otra cosa. Vemos que un gusano se transforma en mariposa, que una semilla se transforma en árbol, que un embrión se transforma en hombre. ¿Qué es lo que cambia? ¿Cómo entiende Aristóteles el cambio?

Cuando decimos que una cosa cambia, que una semilla se transforma en árbol, sucede aproximadamente lo siguiente. El sujeto del cambio, es decir aquello en lo que se verifica el cambio es la materia, que es *posibilidad de*. La materia es el elemento de mutabilidad que hay en cada sustancia, pero no porque la materia desaparezca, sino porque la materia va siendo informada por formas que van sucediéndose y dando su lugar a otras formas. Cuando la sustancia sujeta al cambio cambia, pudo cambiar porque *de alguna manera* ya se hallaba informada por la forma del nuevo ser en que ella se transforma al cambiar. Cuando decimos que la semilla cambia en árbol, puede hacerlo porque *en cierta manera* la semilla ya era árbol, pero era árbol solo potencialmente, como posibilidad. Por ello, cuando la forma desaparece al transformarse la materia, deja su lugar a otra forma. La materia no es cambio, sino el sujeto donde el cambio de forma tiene lugar. Por ello se dice que las posibilidades de cambio de una sustancia son limitadas, porque en rigor, cuando una sustancia cambia, las posibilidades del cambio están limitadas a las formas preexistentes en cada sustancia.

Ello quiere decir, en otros términos, que todas las sustancias son algo en acto, pero que potencialmente pueden devenir otra cosa. Aquí aparece la doctrina del acto y la potencia. Si alguien afirmara en términos absolutos que un gusano es una mariposa o que una semilla es un árbol, estaría contradiciendo el principio de no contradicción que dice que nada puede ser árbol y no árbol al

mismo tiempo o semilla y no semilla al mismo tiempo, es decir no puede ser y no ser al mismo tiempo. Porque si digo que gusano es mariposa estoy diciendo efectivamente que es algo y no es algo al mismo tiempo. Pero la doctrina del acto y la potencia permite afirmar que una cosa puede ser algo y sin embargo, ser también otra cosa, que puede ser algo en acto y una gran cantidad de otras cosas al mismo tiempo, pero potencialmente. Así la semilla es semilla y potencialmente árbol, leña, etc. El tránsito del ser al no-ser y del ser al no-ser es posible siempre que no los consideremos desde una perspectiva absoluta, sino desde la perspectiva del devenir cada cosa algo que estaba en ella en potencia. Puede haber tránsito de lo que *no es* a lo que *es*, pero no porque lo que es deriva de lo que no es en términos absolutos, sino porque lo que es árbol en acto resulta de lo que *aún* no es árbol en acto, pero que es potencialmente árbol. Lo que hace que algo esté en acto es la forma. La forma es lo que da actualidad a la cosa. La materia que aún no ha recibido esa forma es esa cosa pero en potencia. De ese modo, ese proceso de tránsito de potencia al acto nos presenta un mundo en movimiento en el que unos seres en acto son causa de otros en potencia que pasan al acto.

Interesa particularmente el porqué del cambio. En este caso Aristóteles habla de cuatro causas del cambio: (1) la causa material es la materia de la que está hecha la cosa; (2) la causa eficiente, que es el acto necesario para llevar a cabo el proceso por medio del cual la cosa llega a ser; (3) la causa formal es la forma que hace de la cosa ésta cosa y no otra y (4) la causa final, o el fin para el cual la cosa llega a ser. Para Aristóteles la causa más importante es la final. Este mundo que cambia es un mundo en movimiento, y el mundo se mueve en vistas de un fin. Es lo que Aristóteles llama teleología o finalismo. Todas las cosas se mueven en vistas de un fin. Ese fin es un bien para la cosa, y es un bien para la cosa porque representa su propia naturaleza, su propia esencia. De alguna manera puede decirse que el mundo es una gran cantidad de sustancias que tienden a su propio bien realizando de la manera más perfecta posible su propia naturaleza, que es una perfección para la cosa.

Sin duda, las diferencias entre Platón y Aristóteles no solamente existen, sino que son muchas. Pero la fundamental de esas diferencias ha querido ser expresada por un cuadro de Rafael titulado *La escuela de Atenas*. El cuadro representa a Aristóteles y Platón caminando juntos en dirección hacia el observador del cuadro. Platón lleva en la mano izquierda uno de sus libros, el *Timeo*; Aristóteles lleva la *Ética*. Platón señala con su mano derecha hacia arriba, o sea al mundo apriorístico de las ideas, en cambio, la mano de Aristóteles señala hacia abajo, hacia las cosas o sustancias, que son el único ámbito en el cual puede encontrarse el fundamento de esas mismas cosas. Rafael ha querido

esquematizar con esta figura dos posiciones fundamentales de la historia de la filosofía. La de Platón que está anclada en los arquetipos de las cosas que garantizan la objetividad de nuestro conocimiento, y la de Aristóteles anclada en las cosas del mundo y procurando que ellas encuentren su explicación en sí mismas, no fuera de ellas. Precisamente, al momento de identificar el lugar donde debe ser encontrada la causa del movimiento natural finalístico de todo lo real, Platón lo coloca fuera de la realidad, y Aristóteles lo coloca como movimiento insito a ella.

TEXTO

Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*[2]

En la historia del hombre los comienzos suelen pasar inadvertidos. Sin embargo, si el advenimiento de la filosofía en Grecia señala la declinación del pensamiento mítico y los comienzos de un saber de tipo racional, se puede fijar la fecha y el lugar de nacimiento de la razón griega y establecer su estado civil. Fue a principios del siglo VI, en la Mileto jónica, donde hombres como Tales, Anaximandro y Anaxímenes inauguran un nuevo modo de reflexión acerca de la naturaleza a la que toman por objeto de una investigación sistemática y desinteresada, de una *historia*, de la cual presentan un cuadro de conjunto, una *theoria*.

Del origen del mundo, de su composición, de su ordenamiento, de los fenómenos meteorológicos, proponen explicaciones desembarazadas de toda la imaginería dramática de las teogonías y cosmogonías antiguas: las grandes figuras de las Potencias primordiales ya se han esfumado; nada de agentes sobrenaturales cuyas aventuras, luchas y hazañas formaban la trama de los mitos de génesis que narraban la aparición del mundo y la instauración del orden; ninguna alusión siquiera a los dioses que la religión oficial asociaba, tanto en las creencias como en el culto, a las fuerzas de la naturaleza.

Entre los "físicos" de Jonia, el carácter positivo ha invadido de pronto la totalidad del ser. Nada existe que no sea naturaleza, *physis*. Los hombres, la divinidad, el mundo, forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *physis* que pone por doquier las mismas fuerzas, la misma potencia vital [...]. Esta revolución intelectual aparece tan súbita y profunda que se la ha creído inexplicable en

---

[2] Eudeba, Buenos Aires 1965, pp. 82-83.

> términos de causalidad histórica: se ha hablado de un milagro griego. Sobre la tierra de Jonia el logos se habría desprendido bruscamente del mito como las cataratas caen de los ojos del ciego. Y la luz de esta razón, una vez revelada para siempre, no habría dejado ya de iluminar los progresos del espíritu humano [...].

2.2 La filosofía medieval

El pensamiento medieval se caracteriza, esencialmente, por la impronta religiosa del cristianismo. Por ello, en cierto modo la filosofía medieval ha hecho de la especulación sobre Dios y de las formas de llegar a asirlo su tema central. A causa de ello la filosofía medieval fue considerada durante algunos períodos históricos y opuestos a las especulaciones teológico-religiosas, no como una filosofía genuina y original, sino más bien como un pensamiento o un conjunto de ideas dependiente de la religión: de allí que se haya hablado de la filosofía desarrollada a lo largo de la Edad Media como de una *esclava de la teología*.

El cristianismo se presenta en Occidente hacia el siglo II como una religión. Esa religión estaba contenida en un texto sagrado, la *Biblia*, y transmitía fundamentalmente un mensaje de salvación. Al cabo de tres siglos se convierte en una doctrina omnicomprensiva. Motivos fundamentalmente políticos convierten esa doctrina en monopólica del saber hasta por lo menos el siglo XV. A la conformación de esa doctrina coadyuvan las corrientes filosóficas vigentes en los primeros siglos de la era cristiana.

Por cierto, la suerte corrida por las enseñanzas de Platón y Aristóteles, los dos más grandes maestros de la antigüedad, determinaron en gran medida el derrotero del pensamiento occidental hasta los comienzos de la modernidad. Por lo pronto, algunas de sus tesis influyeron en las escuelas filosóficas que surgieron en el mundo griego a partir del siglo III a.C.: cinismo, estoicismo, escepticismo, epicureísmo. A éstas se sumaron otras provenientes de Oriente como el gnosticismo. Y todas ellas florecieron en Roma a partir del siglo I a.C. Entre estas escuelas llamadas helenísticas, el Liceo y la Academia hubo un mutuo intercambio de ideas y hasta fusiones. Así, cuando el cristianismo irrumpe en Occidente, se encontró con un acercamiento entre el academicismo y el escepticismo y con el resurgir de un platonismo.

Este platonismo había conformado sus especulaciones con elementos de diferente índole, incluso algunos que parecen orientales: es el que los historiadores denominan *neoplatonismo*. Las lecturas que los primeros pensadores cristianos hacen de este neoplatonismo es determinante para el dogma cristiano, no solamente para el establecimiento de una cosmografía y una antropología sino también para la determinación del fin propio del hombre: la búsqueda en su interior de la felicidad. A causa de su antigüedad y su autoridad esos primeros pensadores cristianos, tanto latinos como griegos, fueron considerados por la tradición como *Padres de la Iglesia*. De aquí que se hable de esos primeros siglos como del período *patrístico*. En este período sobresale fundamentalmente la figura de San Agustín de Hipona.

Aurelio Agustín (354-430), obispo de Hipona, tuvo una inicial formación marcadamente literaria y retórica. Preocupado por la búsqueda de la verdad que lo acicateó, según él mismo lo confiesa, pasó, desde los 19 años, por diferentes escuelas filosóficas, a saber: por el maniqueísmo, que era una forma popular de gnosticismo dualista, por el escepticismo y el neoplatonismo. Este último, para él como para otros padres de la Iglesia, obró como antesala del cristianismo y fue determinante, en su caso, para superar el materialismo maniqueísta.

En el neoplatonismo, por cierto, Agustín halla y suscribe ciertas ideas afines al cristianismo: la concepción de la naturaleza como un todo ordenado a un fin, determinado en una escala jerárquica de seres o bienes cuya cima ocupa el hombre. Agustín es dualista, entiende al hombre, no como una unidad, sino como un compuesto de cuerpo y alma. El alma *utiliza* al cuerpo como a un instrumento. Además, ella posee una voluntad libre de escoger el camino que la reconduzca hacia su verdadera patria: la contemplación de Dios. Dios es considerado Ser absoluto, uno, trascendente y omnisciente. Agustín le agrega además la nota bíblica de creador de todo, en un acto libre y bondadoso, a partir de la nada. Y hasta dice encontrar en los neoplatónicos consideraciones sobre la Trinidad. Pero todo ello, advierte, está presentado de maneras diversas y múltiples. Lo que no está en la filosofía pagana, aclara, y que es justamente el núcleo esencial de la doctrina cristiana, es alguna mención a Cristo, Dios hecho hombre y cuya resurrección es promesa de la redención para los hombres, según lo contenido en la *Biblia*.

La relevancia de Agustín reside en el hecho de que se trata del primer autor cristiano que logra unir estrechamente la filosofía pagana griega con la fe en la verdad cristiana revelada en lo que él llamó ocasionalmente *filosofía cristiana*: Así escribe: "¿Puede el paganismo producir una filosofía mejor que nuestra filosofía cristiana, la única verdadera, si por 'filosofía' entendemos la búsqueda y el amor de la sabiduría?" (*Contra Juliano* IV, 14). Toda su obra, en cuya mayor parte vuelca su experiencia personal, tiene un carácter doctrinario, expositivo y, a la vez, polémico. Establece en ella la práctica para la búsqueda de la sabiduría que él identifica con la felicidad, la verdad y el Dios cristiano. A la par combate a enemigos externos, escepticismo y maniqueísmo, que bien conocía por haber

estado enrolado en sus filas, e internos, los que se apartaban de una correcta interpretación de algunas tesis bíblicas, llamados por ello herejes.

El principio operante de su *filosofía cristiana* está sintetizado en la fórmula "creo para entender", extraída del pasaje de *Isaías* 7, 9: *Si no creyereis, no entenderéis*. La mente humana, por sí sola, posee efectivamente un limitado campo de conocimiento, a saber, aquel del que –por medio de su percepción– tiene una experiencia externa o interna y en determinadas condiciones. Fuera de ello necesita creer, confiar en lo que oye y que no puede corroborar por experiencia. El entendimiento solo, sin ayuda, al tratar de buscar aquel fin propio del hombre termina cayendo en la duda escéptica, por ello necesita del dato de la fe.

Mas la fe sola tampoco alcanza, pues se trata de un asentimiento, basado en la autoridad de quien revela, a algo poco claro racionalmente y que por tanto no satisface nuestro conocimiento. De hecho, un creyente simple podría quedarse con la fe en el dogma, pues el fin del hombre no es conocer la felicidad, sino su posesión, el gozo de la verdad, dice Agustín. Pero precisamente postergaría ese deseo de entender propio del hombre que lo distingue de los demás animales. Por otra parte, la razón es la que guía a la voluntad, y la felicidad plena es la satisfacción de todas las facultades del hombre. El dato de fe, por tanto, antecede a la razón, la pone en el camino correcto y la estimula para su inteligencia: "No puede decirse que se ha hallado a Dios de otro modo que creyendo primero lo que se ha de entender después" (*Del libre albedrío* II, 2, 6).

La búsqueda de Dios o la felicidad, único motivo, según Agustín, por el cual se filosofa, se plantea primero en el mundo circundante, dado, en términos agustinianos, al hombre exterior. Ninguna de las cosas exteriores satisface la búsqueda ni hay tampoco unanimidad entre los hombres respecto de qué sea la felicidad. Por medio de los sentidos nos hacemos de las cosas exteriores, en tanto estén iluminadas por el sol, ciertas imágenes que retenemos en la memoria y que están prestas a acudir a nuestra mente cuando escuchamos el signo al que las hemos asociado como significado. En ello Agustín encuentra dos problemas. Uno consiste en la conformación de una imagen que no se ajuste a la cosa exterior. En este caso hay una falla en la percepción. El mundo, como producto de un Dios infinitamente bueno, es algo bueno y no engaña. El otro se da cuando no tenemos experiencia, y, por lo tanto, tampoco imágenes de las cosas que se nos refieren ni podemos verificarlas por alguna experiencia: cuando se nos relata algún hecho histórico, por ejemplo. En este segundo caso juega la confianza en aquel que transmite y la creencia de que hay cierta concordancia entre lo que piensa, habiéndolo experimentado, y lo que dice.

Por otra parte, hay ciertas nociones cuyo signo físico, es decir el sonido que las mienta es exterior. Esas nociones no se dan al hombre exterior, sino sólo al

hombre interior. Agustín cuenta entre ellas los principios de las *artes liberales* (matemática, geometría, astronomía, música, retórica, gramática y lógica) llamadas así porque hacen al hombre libre, a diferencia de las serviles que lo atan al trabajo manual. La noción de uno, de línea, de sujeto o predicado, un principio lógico, etc., son independientes de la experiencia. Cuando se oyen los signos exteriores que las refieren y enseñan, se despiertan en la mente iluminadas por el que Agustín llama maestro interior y que identifica con Dios.

Así como no hay imagen o conocimiento sensible sin luz exterior, así tampoco hay conocimiento intelectual sin iluminación. Esta recurrencia a la metáfora de la luz respecto del conocimiento es un tópico clásico desde Platón. Ahora bien, si no se consigue un correcto entendimiento no es por carencia de estas nociones ni por una falla de la luz interior (pues de hecho Dios se da a todos por igual), sino por mala voluntad. El hombre exterior y el hombre interior, cuerpo y alma respectivamente, delimitan, pues, dos tipos de conocimientos de diferente índole. Uno consistente en imágenes particulares, proveniente del mundo exterior por medio de los sentidos. El otro consiste en nociones universales y necesarias, latentes en el interior y que necesitan del estímulo del signo exterior o de la enseñanza signitiva para poder ser reconocidas. De hecho, Agustín no acepta la teoría de la reminiscencia platónica. Una o más vidas del alma preexistentes antes de esta vida contradice la doctrina cristiana, según la cual el alma nace con el cuerpo. Es la mismísima mente divina la que las inserta en la memoria, lo que garantiza su universalidad, y ella misma se coloca allí y las ilumina en el momento en que se hace necesario descubrirlas.

También la noción de felicidad, la que todos buscan, se encuentra entre éstas. Mas a diferencia de las imágenes y las nociones de las artes liberales, la búsqueda que desata el signo felicidad no se satisface en esta vida. No hay, por cierto, un "objeto" felicidad en el mundo exterior que detenga completamente su búsqueda. La noción de felicidad es la única que se mantiene en una creencia y no se vuelve conocimiento. El amor o movimiento que lo lleva al hombre hacia su fin propio está dirigido hacia algo inalcanzable. Sólo por fe logramos en esta vida, dice Agustín, ser felices en esperanza. Su cumplimiento pleno se dará en la otra vida con la visión beatífica. Agustín, en la búsqueda de la felicidad, ha ascendido aquella cima de la realidad, desde el mundo corporal al alma y de ella a una presencia de Dios que la trasciende. Esta presencia de Dios en la mente humana garantiza no sólo el conocimiento verdadero sino también, y especialmente, que la búsqueda de la felicidad no sea en vano.

La muerte de Agustín coincide con la socavación del Imperio romano de Occidente por parte de tribus germánicas hasta su caída en el siglo VI. La cultura se refugia entonces en los conventos y abadías que el cristianismo, en su función

misionera, había fundado en Europa. En conventos y abadías los monjes llevan a cabo un trabajo de recopilación, copia de manuscritos que transmitían textos de la cultura clásica y clasificación de esta cultura, ajustada de hecho a sus intereses teológicos. El pensamiento agustiniano influye notablemente en el mundo occidental latino hasta el siglo XII inclusive, cuando comienzan a aparecer textos de la filosofía griega que el medioevo desconocía y que exigirán nuevas conciliaciones con el dato de fe. Dentro de este nuevo contexto histórico e intelectual sobresale la figura de Tomás de Aquino (1225-1274).

Tomás de Aquino fue monje dominico, maestro de la Universidad de París, santo y doctor de la Iglesia católica. Logró en el siglo XIII una síntesis entre la tradición bíblica y las obras del filósofo Aristóteles que, ya a comienzos de ese siglo, comenzaron a ser redescubiertas acompañadas por comentarios de filósofos árabes y judíos. La síntesis de Tomás fue tomada como modelo de conciliación entre fe y razón.

A partir del siglo XI, en las escuelas dependientes de abadías y catedrales que acompañaban el florecimiento del comercio y de las ciudades, se desarrollaba la actividad de maestros que trataban de explicar de una manera absolutamente racional –y por ello, nueva– los contenidos de la fe, con la resistencia y hasta condena de teólogos. A partir de esa actitud de los maestros abaciales comenzó a incrementarse el estudio de la dialéctica y la argumentación cuyas fuentes se encontraban en las obras lógicas aristotélicas.

Estas obras lógicas de Aristóteles –llamado el Filósofo– eran las únicas que el Occidente latino poseyó de Aristóteles hasta el siglo XII. Ellas habían sido recibidas en traducción del griego al latín y comentadas por Severino Boecio en el siglo VI. Más allá de los conflictos entre los maestros, llamados *dialécticos*, y los teólogos, en sentido estricto, los desarrollos de la dialéctica en esos siglos podrían ser considerados filosofía. La filosofía, que en el mundo romano y en particular Agustín, se presentaba como un camino de práctica para la salvación, comienza, en esas escuelas, a tomar la forma de una especulación racional y a ser un saber técnico además de separarse cada vez más del dato de fe. Esta filosofía recibe el nombre de *escolástica*, esto es la filosofía de las escuelas.

Tomás estudió con su maestro Alberto Magno obras de autores neoplatónicos y, especialmente, las obras aristotélicas. La enseñanza de Aristóteles ganaba cada vez más lugar en las florecientes universidades del siglo XIII, pese a las prohibiciones de sus obras y de determinadas tesis extraídas de ellas y esgrimidas por algunos maestros universitarios. Como maestro de teología, por una parte, Tomás debía salvar los datos básicos de la revelación, a saber: la fe en un Dios uno y trino, eterno, creador de todo cuanto existe y del hombre a su imagen y semejanza, esto es con inteligencia y libertad, al que para

redimirlo de su pecado de soberbia de querer ser como Dios, le envió a su propio hijo, Cristo, como mediador, con el mensaje de salvación. Pero, por otra parte, Tomás no podía dejar de lado la obra aristotélica que se presentaba como una enciclopedia abarcadora de la totalidad del saber. Por ese motivo, esta enciclopedia fascinaba al mundo occidental pues se presentaba como exclusivo producto de la razón. En ella se hallaban detalladas, de manera más adecuada que en la tradición agustiniana, las leyes para entender el mundo natural y la naturaleza humana, las reglas para la conducta ética y política del hombre y los medios para un correcto razonar.

Aunque Tomás distinga esos dos ámbitos como dos tipos de conocimiento diferentes, el sobrenatural y el natural, con todo no hay en su pensamiento un dualismo gnoseológico, porque el objeto por excelencia del conocimiento humano es, para la fe y para la razón, el mismo: Dios. Se trata, pues, de dos maneras diferentes de conocer, pero con un mismo propósito. El conocimiento natural, en el que Tomás incluye la filosofía y las ciencias aristotélicas, llega a Dios a partir del conocimiento sensible, que es anterior y condición de todo conocimiento intelectual. A diferencia de Agustín, para Tomás *no existe ningún tipo de conocimiento que no haya surgido de la experiencia sensible*, ni siquiera el que logra la razón sobre Dios. El conocimiento sobrenatural, proveniente de la fe, es el conocimiento al que la razón da su firme asentimiento, impulsada por la voluntad; pero se trata de una verdad que sobrepasa la comprensión racional. El asentimiento cierto de la fe se separa del asentimiento dudoso que hace más bien a la opinión. Y el aspecto volitivo de este asentimiento a una verdad de fe se separa del asentimiento intelectual, pues este es el asentimiento que la razón da a los primeros principios de la demostración, verdades universales y necesarias como, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, que lo incorpóreo no ocupa lugar, etc.

Ahora bien, como la razón por sí sola puede llegar a demostrar algunas verdades que también son refrendadas por la fe, así pues dentro del conjunto de la verdades reveladas que conforman una teología sobrenatural, hay un subconjunto de verdades también demostrables racionalmente que constituyen una teología natural: "no hay inconveniente en que, de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles por medio de la luz de la razón natural, se ocupe otra ciencia, por cuanto son conocidas por medio de la luz de la revelación divina. De allí que la teología, que pertenece a la doctrina sagrada, difiere por sus características de aquella otra teología que es una parte de la filosofía" (*Suma de teología*, primera parte, cuestión 1).

Tomás llama artículos de fe a las verdades propias de la revelación que se aceptan por fe y para cuya aceptación cuenta la gracia divina. Se trata de los considerados misterios: la Trinidad, los sacramentos. Las demostrables racionalmente

son llamadas preámbulos de fe: la existencia de Dios, su esencia, esto es *lo que Dios es*, la eternidad del mundo, la libertad humana. Para su demostración la razón se sirve del mismo método inductivo que la filosofía y las ciencias: de los casos particulares de la experiencia hacia Dios. En las verdades indemostrables racionalmente, en cambio, se obra deductivamente, de su adhesión hasta su elucidación de alguna manera.

Con todo, como el conjunto de todas estas verdades, suprarracionales y racionales, es necesario para la salvación y como el trabajo de la razón es largo y falible, fue necesaria la revelación de algunas verdades racionales: "respecto de lo que por medio de la razón humana, se puede investigar sobre Dios, fue necesario que el hombre se instruyera [también] por razón divina. Porque la verdad sobre Dios investigada por la razón humana llegaría al hombre por medio de pocos, tras mucho tiempo y mezclada con muchos errores, y sin embargo del conocimiento de esta verdad depende la salvación de todo hombre, salvación que es Dios. Entonces, para que la salvación llegara al hombre de manera más conveniente y segura fue necesario que se lo instruyera acerca de lo divino por revelación" (*Suma de teología*, primera parte, cuestión 1).

Esta superposición de ámbitos dada por la teología natural es la característica propia del pensamiento de Tomás. La razón teológica, por tanto, tiene un doble respaldo, por una parte la demostración, por la otra la revelación que viene a corroborar lo que logró la razón sin ayuda de la fe. La fe, pues, obra como criterio de verdad de las verdades racionales. Con todo, la confianza de Tomás en lo que la razón puede por sí sola –al punto de llegar a establecer una teología natural que no contradice el dogma– lo separa absolutamente de Agustín para quien la razón necesita para conocer de la iluminación divina.

El tema de la existencia de Dios abre justamente las dos obras más importantes de Tomás, la *Suma de teología* y la *Suma contra los gentiles*. Tomás propone cinco caminos o pruebas para llegar a demostrar la existencia de Dios. Extrae esos caminos de la tradición filosófica griega. En esos caminos la razón hace el recorrido de abajo hacia arriba, desde un dato concreto y existente dado a la experiencia, única fuente de conocimiento para el hombre, hasta llegar a Dios entendido respectivamente como primer motor inmóvil, causa primera, ser necesario, ser perfecto e inteligencia primera ordenadora de la naturaleza.

La primera prueba parte del hecho de que se constata, por experiencia, que las cosas cambian, son móviles, se encuentran en movimiento. Todo móvil tiene una causa por la que es movido. Y esta causa es ajena al móvil, es decir distinta de él, porque una cosa no puede ser a la vez y en el mismo sentido movida y motor de sí misma, pues si fuera motor de sí misma ya tendría aquello que ella busca alzanzar mediante el movimiento. Ahora bien, un motor es movido por

otro, y éste por otro, y este otro por otro, etc. Pero si la serie de motores fuese infinita se explicaría el movimiento como relación entre dos eslabones de la cadena de motores y movidos, pero no se explicaría el movimiento como tal, es decir el movimiento como ley que rige *toda la cadena*, porque cada motor mueve en tanto es movido por otro. Entonces, si no hubiese un primer motor que dé comienzo a la serie o cadena de motores y movidos, no podría haber un segundo ni un tercero, etc. Por lo tanto, es necesario postular un primer motor que mueva y no sea movido por nada. Algo en acto puro, aristotélicamente entendido, sin nada en potencia. Y a este primer motor se lo puede llamar Dios.

La segunda prueba parte del hecho de que se verifica una ordenación determinada de causas. Una cosa, por cierto, es efecto de una causa eficiente que la produjo, y esta causa a su vez es efecto de otra causa que es efecto de otra, etc. Todo efecto, pues, depende de una causa que le es anterior porque una cosa no es causa eficiente de sí misma ni puede ser anterior a sí misma. Ahora bien, la serie concatenada de causas eficientes no podría ir hasta el infinito, porque si no, no habría una causa primera ni intermedias ni un efecto último. Por lo tanto, es necesario postular una causa eficiente primera identificable con Dios.

La tercera parte de que toda cosa nace, lleva un cierto período de existencia y se corrompe. Las cosas, por cierto, son contingentes: pueden ser y no ser. Ahora bien, todo lo que es, alguna vez no fue. Pero si se postulase un momento en el que nada hubo, una nada absoluta, nada habría surgido, porque de la nada, nada sale. Mas como es evidente que ahora hay cosas, es falso que todo sea contingente. Por lo tanto, es preciso que exista un ser necesario. Este ser necesario o bien conlleva en sí la causa de su necesidad o bien es efecto de otro ser necesario que lo haya causado. Pero como es imposible ir al infinito en las cosas causadas por una causa externa, entonces hay que concluir que existe un ser necesario en sí mismo y sin causa de su necesidad fuera de sí. Ese ser necesario puede ser llamado Dios.

La cuarta parte del hecho de que las cosas se encuentran en una cierta jerarquía de grados de perfección: las hay con más o menos existencia, más o menos buenas, verdaderas, nobles. Ahora bien, esa gradación presupone un término de comparación que es absoluto: las cosas tienen más o menos ser, son buenas o mejores en relación a algo que es sumo ser y óptimo. Y lo que posee ser en grado sumo es causa de lo que participa de su ser o de su bondad, porque los posee por sí, a diferencia de lo que participa de él. Una cosa cualquiera no es el ser ni la bondad. Solo el Ser y la Bondad puede causar cosas con más o menos ser, más o menos bondad. Y a esta perfección suma se la puede llamar Dios.

La quinta se basa en que en la naturaleza todos los seres tienden a un fin, buscan lo que les es lo óptimo en cada caso, incluso lo hacen los seres que

carecen de inteligencia. Ahora bien, esto no puede ser producto del azar, porque las cosas se comportan siempre de un modo regular. Así pues, este orden presupone un principio ordenador. Por lo tanto, hay un principio inteligente director. Y este principio inteligente no puede ser efecto de otro principio más inteligente porque, otra vez, se iría al infinito. Entonces, hay una inteligencia primera que dirige todo hacia un fin y a la que se la podría llamar Dios.

En el siglo XIV, después del esplendor escolástico-aristotélico del siglo XIII y como reacción a él, surgen dos corrientes, una místico-especulativa que reaviva el neoplatonismo griego y otra predominante llamada nominalista por centrarse fundamentalmente en el análisis de los nombres o términos sobre los que efectivamente puede tenerse un conocimiento cierto en detrimento de la realidad compuesta de una pluralidad de cosas que responden a la omnipotencia divina de la que el hombre no puede dar cuenta. Con todo, estas tendencias hacen que la fe se restrinja al ámbito de la revelación y que la razón ya ni guiada ni sometida al tribunal de la fe pueda comenzar un nuevo estudio de la naturaleza que florecerá con las ciencias del Renacimiento en los siglos XV y XVI.

TEXTO

E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*[3]

Si pudiéramos preguntar a los pensadores de la Edad Media qué derechos se reconocen para llamarse filósofos, obtendríamos respuestas muy diferentes. En primer lugar, algunos responderían, sin duda, que es un título del que no se preocupan de ningún modo, porque tienen otro, el de cristianos, que les dispensa de ello. Podrían citarse, para apoyarlo, adversarios resueltos de la dialéctica [es decir, de la filosofía[4]], como San Bernardo y San Pedro Damián; pero aún fuera de esos casos extremos, casi no encontraríamos más que a los averroístas para admitir la legitimidad de un ejercicio de la razón que fuese puramente filosófico y sistemáticamente sustraído de la influencia de la fe. Tal como se manifestó en los siglos XII y XIII, por ejemplo, la opinión media está bastante bien representada por San Anselmo y San Buenaventura, que, con razón además, declaran seguir a San Agustín. El ejercicio de la razón pura les parece seguramente posible; y ¿cómo dudar de ello después de Platón y Aristóteles? Pero se mantienen siempre en el plano de las *condiciones de hecho* en que se ejercita la razón, no en el de la definición. Ahora bien, lo cierto es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y que ésta ha modificado profundamente las condiciones en las que se ejercita la razón. ¿Cómo podrían filosofar los que poseen esta revelación cual si no la tuvieran?

Los errores de Platón y Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que en adelante el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la revelación como guía, a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la revelación es la filosofía cristiana. "La fe que busca entendimiento": he ahí el principio de toda especulación filosófica medieval; pero ¿no sería también una confusión de la filosofía y de la teología, que arruinaría a la propia filosofía? [...]

Los que reprochan a quienes definen el método de la filosofía cristiana por el [principio que afirma] que "la fe busca el entendimiento" una confusión de teología y filosofía, muestran simplemente que no entienden de ningún modo la posición de aquéllos, y aun dan lugar a pensar que no entienden bien lo que es la teología. Pues aun cuando la teología es una ciencia, en modo alguno se propone como fin transformar en inteligencia la creencia por la cual adhiere a sus principios, lo que para ella equivaldría a destruir su propio objeto. Por otra parte, tanto como el teólogo, el filósofo cristiano no intentará transformar la fe en ciencia por una extraña química que pretendiera combinar esencias contradictorias.

Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él *cree* verdaderas [por medio de la fe], hay cierto número de ellas que su razón pudiera *saber* como verdaderas [por medio de la filosofía]. Mientras el creyente apoya sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, sigue siendo puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano.

[3] Emecé, Buenos Aires, 1952, pp. 16 y 40.

[4] Se han introducido entre [ ] algunas notas aclaratorias que mejoran la comprensión del texto.

9

2.3 La filosofía moderna

2.3.1 El contexto histórico cultural: Humanismo y Renacimiento

El surgimiento de un sistema filosófico nuevo no solamente puede y debe explicarse recurriendo a motivos exclusivamente teóricos. Las novedades filosóficas suelen tener, además, explicaciones históricas. De allí que los sistemas filosóficos nuevos también requieran de una explicación realizada a partir de *hechos históricos*. Aunque considerados en sí mismos estos hechos no son ni filosóficos ni teóricos, sin embargo ellos *han generado filosofía*. Éste es, precisamente, el caso de la filosofía moderna: las nuevas exigencias teóricas planteadas por el pensamiento filosófico moderno estuvieron estrechamente asociadas con circunstancias históricas muy definidas. El conocimiento de estas circunstancias es imprescindible para la comprensión correcta y completa de este nuevo período de la historia de la filosofía.

En efecto, la filosofía clásica y medieval conoció su crisis en el siglo XVI, cuando la irrupción de los fenómenos culturales llamados *Humanismo* y *Renacimiento* contribuyó al derrumbe de la concepción medieval del mundo. Suele decirse, con bastante razón, que ambos fenómenos trajeron consigo una revalorización del hombre como individuo y que ambos fueron el resultado de la fractura del sistema de creencias del mundo de la Edad Media, es decir de una fractura de la concepción del mundo que había colocado al hombre en un lugar secundario después de Dios, pues el mundo medieval era marcadamente teocéntrico.

Con el *Humanismo* el hombre pasa a ser no solamente el centro del interés filosófico, sino también el centro del universo, una suerte de *microcosmos* central dentro del gran *macrocosmos*. El *Renacimiento*, por su parte, fue un movimiento asociado al Humanismo, ya que su principal característica también es la revaloración del hombre y de la razón humana. De allí que también el Renacimiento haya sido tendencialmente antropocéntrico. Esta revaloración renacentista del hombre se produjo a través de distintos fenómenos y actividades de la cultura y del pensamiento, pero de todos ellos, el más importante fue la recuperación de las llamadas "humanidades", es decir, el renacimiento del interés en la literatura acerca del hombre escrita en el mundo clásico greco-romano. Por ese motivo el Renacimiento suele ser llamado también *Humanismo renacentista*, es decir, un renacimiento del interés en el mundo y en la cultura del hombre griego y del hombre romano, en oposición a la civilización y a la cultura teocéntricas medievales.

Por otra parte, la concepción medieval había estado caracterizada por una visión de la realidad predominantemente unitaria que se manifestaba tanto en el

orden científico como en el religioso y el filosófico. Estos tres órdenes comenzaron a sufrir fracturas ya hacia el fin del mundo medieval, pero esas fracturas recién se manifestaron con toda su fuerza en el albor de la modernidad e hicieron eclosión para producir una nueva actitud del hombre frente al mundo.

El primer ámbito en el que se puso de manifiesto la fractura fue la pérdida de la base científica sobre las que se había levantado la cosmovisión medieval. Esa base había sido la cosmología aristotélica. Los descubrimientos científicos que con mayor intensidad contribuyeron a la radicalización de la crisis de la cosmología aristotélica estuvieron, sin duda, asociados a la llamada *revolución copernicana*, sobre todo a las tesis que sostenían que la Tierra ya no es más el centro del sistema planetario. Mientras la cosmología aristotélica había presentado un universo cerrado y organizado en torno de la Tierra, en la nueva cosmología moderna *la Tierra pierde su carácter central* y excluyente. Por otra parte, a ello se agregó otro descubrimiento científico que marcó definitivamente el punto final del centralismo europeo; fue el descubrimiento de territorios nuevos que ahora lograron hacer de la Tierra una extensión geográfica mucho más extensa que la que se conocía hasta el momento. La inmediata consecuencia de ello fue que Europa perdió su carácter central y, con ello, también su carácter universalizante.

El segundo hecho histórico relevante fue la ruptura de la unidad religiosa. Esta ruptura fue consecuencia de la actitud de las nuevas posiciones que, desde dentro del mismo cristianismo, comenzaron a defender la capacidad de cada individuo de interpretar la Biblia. Ello significó, en última instancia, que el hombre comenzaba a confiar en su propia capacidad, si no de crear, por lo menos de definir su propia creencia. Hasta ese momento la unidad de la llamada *cristiandad* europea se había basado en la existencia de una suerte de árbitro último y único con competencia para interpretar el texto bíblico. De ese modo el cristianismo, considerado como sistema de creencias, presentaba una fe unitaria proveniente de la existencia de un único intérprete de su contenido. Las tesis de Martín Lutero referidas a la capacidad de cada individuo de interpretar el texto bíblico terminaron con la unidad interpretativa que el cristianismo medieval había atribuido al Papado. Con ello, la nueva pluralidad de interpretaciones del texto bíblico condujo a *la multiplicación de modos de interpretar la misma fe* y, al mismo tiempo, acabó con la unidad religiosa del cristianismo europeo centrada en la fidelidad a Roma. Sin duda, el hombre europeo sigue siendo cristiano, pero el cristianismo deja de ser una religión basada en una fe unitaria para transformarse en un sistema de múltiples creencias.

Ambas crisis, científica y religiosa, muestran que si bien la filosofía es un conjunto de teorías, sin embargo, ellas están condicionadas históricamente,

es decir, condicionadas por hechos de la historia que hacen que las teorías comiencen a ser diferentes. De ese modo, la filosofía abandona su carácter de conjunto de verdades permanentes resultantes solamente de la espontaneidad del pensamiento para transformarse en un conjunto de formulaciones provocadas por ciertos hechos culturales o históricos que definen a la filosofía de determinada manera.

Pero, por otra parte, la filosofía no sólo está condicionada por la historia. En efecto, no sólo fue la crisis de la ciencia o de la religión, sino que hubo también un conjunto de circunstancias filosóficas que actuaron como promotoras del nacimiento de la filosofía moderna. Ésta surgió y se consolidó en torno de tres notas concernientes directamente a la filosofía. En primer lugar, la filosofía moderna se presenta como una necesidad de revisar una excesiva confianza clásico-medieval en la posibilidad de conocer el mundo. En segundo lugar, la filosofía moderna exige reformular las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo. Y, en tercer lugar, se produce en ella una *desintegración temática* de la enciclopedia aristotélica. Esta desintegración tuvo como consecuencia la fractura de la unidad de la cosmovisión que el medievo había forjado gracias a su fidelidad a la unidad total de la obra filosófica de Aristóteles.

Sintéticamente puede afirmarse, pues, que en general, la filosofía moderna nació a partir de la crisis de distintos aspectos del aristotelismo y que se desarrolló como intento de superación de algunas tesis de la filosofía griega clásica y medieval que los filósofos de la modernidad consideraron como deficientes.

En efecto, una de las características más sobresalientes del pensamiento filosófico clásico y medieval había sido su confianza en la existencia del mundo y en nuestras posibilidades de conocerlo. A partir de esa confianza los filósofos griegos y medievales asumieron como presupuesto casi indiscutido la continuidad o tránsito entre el sujeto que conoce y la realidad que es objeto de nuestro conocimiento. Esa continuidad y ese tránsito estaban permitidos, a la vez, por una suerte de analogía o similitud entre la estructura de la realidad que es objeto de conocimiento y la estructura de las potencias cognoscitivas del hombre. Ello significa que esa similitud o analogía tiene lugar porque tanto el hombre como la realidad son racionales. Es, pues, esa comunidad o similitud entre la potencia o facultad cognoscitiva humana y la estructura de la realidad, lo que permite que el hombre asimile la realidad del mundo y que ésta pueda ser asimilada por las facultades cognoscitivas. En otros términos, esta concepción presuponía que existía *racionalidad* y, además, que ésta estaba presente tanto en el hombre como en la realidad que el hombre quiere conocer. Esta *racionalidad* era el espacio de tránsito o el puente que, más allá de la simple experiencia sensible, facilitaba nuestro acceso al mundo.

Esta posibilidad de conocer el mundo estaba asociada a otras características que tipifican el pensamiento filosófico clásico. Puesto que el mundo existe y puesto que puede ser conocido, es posible formular teorías acerca de él. Estas teorías reflejan el mundo tal como es, es decir, sin discontinuidades entre el discurso y la realidad. La filosofía moderna, en cambio, es expresión de la desaparición de la confianza en la información que recibo del mundo de manera acrítica. Por ello, a partir del siglo XVI se comienza a percibir que no solamente las teorías y las afirmaciones científicas acerca del mundo pueden ser puestas en tela de juicio, sino que también las teorías filosóficas acerca de la realidad pueden ser objeto de crítica. Así, el hombre moderno comienza a tomar distancia del discurso científico y filosófico tradicional y sustituye su actitud acrítica por una actitud crítica, marcadamente inquisitiva y de distancia respecto de lo que se había llegado a saber acerca del mundo.

Esa distancia conoció diferentes variantes y asumió distintas modalidades según las posiciones asumidas por los distintos filósofos que vivieron en la época moderna. La característica más fuerte presente en todos los filósofos en lo que concierne al distanciamiento respecto del mundo es que este distanciamiento provoca el nacimiento de un nuevo espectro de problemas referidos a nuestro conocimiento del mundo. De allí que el nuevo grupo de problemas que ocuparán ahora a la filosofía sean los problemas *gnoseológicos* o, en otros términos, los problemas referidos a las posibilidades humanas de conocer la realidad.

Aquí nos limitaremos a presentar solamente tres casos de la misma problemática. Para Descartes, la distancia se llama *duda*. En el caso del inglés David Hume, la distancia asume la forma del *escepticismo* acerca de las posibilidades de conocer la realidad en términos metaempíricos. Y en el caso del filósofo alemán Emanuel Kant, la distancia entre sujeto y realidad se transforma en la necesidad de preguntarse por las *condiciones de posibilidad del conocimiento* humano.

2.3.2 Renato Descartes

Vayamos, en primer lugar, a la duda cartesiana. Las consecuencias de la crisis sufrida por la concepción clásico-medieval del mundo puede sintetizarse en la siguiente formulación: *inseguridad* frente a lo que sabemos acerca del mundo. Desde esa inseguridad hasta la duda había sólo un paso. Sin embargo, el problema no se limitaba a asumir una actitud; además, esa actitud debía adquirir estatus filosófico, es decir, ella debía convertirse en un momento importante y nuclear de un sistema filosófico. El encargado de hacerlo fue el filósofo francés Renato Descartes (1596-1650). Su tarea consistió, precisamente, en hacer de la duda un programa de trabajo, es decir, en transformar esa

10

es decir, condicionadas por hechos de la historia que hacen que las teorías comiencen a ser diferentes. De ese modo, la filosofía abandona su carácter de conjunto de verdades permanentes resultantes solamente de la espontaneidad del pensamiento para transformarse en un conjunto de formulaciones provocadas por ciertos hechos culturales o históricos que definen a la filosofía de determinada manera.

Pero, por otra parte, la filosofía no sólo está condicionada por la historia. En efecto, no sólo fue la crisis de la ciencia o de la religión, sino que hubo también un conjunto de circunstancias filosóficas que actuaron como promotoras del nacimiento de la filosofía moderna. Ésta surgió y se consolidó en torno de tres notas concernientes directamente a la filosofía. En primer lugar, la filosofía moderna se presenta como una necesidad de revisar una excesiva confianza clásico-medieval en la posibilidad de conocer el mundo. En segundo lugar, la filosofía moderna exige reformular las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo. Y, en tercer lugar, se produce en ella una *desintegración temática* de la enciclopedia aristotélica. Esta desintegración tuvo como consecuencia la fractura de la unidad de la cosmovisión que el medievo había forjado gracias a su fidelidad a la unidad total de la obra filosófica de Aristóteles.

Sintéticamente puede afirmarse, pues, que en general, la filosofía moderna nació a partir de la crisis de distintos aspectos del aristotelismo y que se desarrolló como intento de superación de algunas tesis de la filosofía griega clásica y medieval que los filósofos de la modernidad consideraron como deficientes.

En efecto, una de las características más sobresalientes del pensamiento filosófico clásico y medieval había sido su confianza en la existencia del mundo y en nuestras posibilidades de conocerlo. A partir de esa confianza los filósofos griegos y medievales asumieron como presupuesto casi indiscutido la continuidad o tránsito entre el sujeto que conoce y la realidad que es objeto de nuestro conocimiento. Esa continuidad y ese tránsito estaban permitidos, a la vez, por una suerte de analogía o similitud entre la estructura de la realidad que es objeto de conocimiento y la estructura de las potencias cognoscitivas del hombre. Ello significa que esa similitud o analogía tiene lugar porque tanto el hombre como la realidad son racionales. Es, pues, esa comunidad o similitud entre la potencia o facultad cognoscitiva humana y la estructura de la realidad, lo que permite que el hombre asimile la realidad del mundo y que ésta pueda ser asimilada por las facultades cognoscitivas. En otros términos, esta concepción presuponía que existía *racionalidad* y, además, que ésta estaba presente tanto en el hombre como en la realidad que el hombre quiere conocer. Esta *racionalidad* era el espacio de tránsito o el puente que, más allá de la simple experiencia sensible, facilitaba nuestro acceso al mundo.

Esta posibilidad de conocer el mundo estaba asociada a otras características que tipifican el pensamiento filosófico clásico. Puesto que el mundo existe y puesto que puede ser conocido, es posible formular teorías acerca de él. Estas teorías reflejan el mundo tal como es, es decir, sin discontinuidades entre el discurso y la realidad. La filosofía moderna, en cambio, es expresión de la desaparición de la confianza en la información que recibo del mundo de manera acrítica. Por ello, a partir del siglo XVI se comienza a percibir que no solamente las teorías y las afirmaciones científicas acerca del mundo pueden ser puestas en tela de juicio, sino que también las teorías filosóficas acerca de la realidad pueden ser objeto de crítica. Así, el hombre moderno comienza a tomar distancia del discurso científico y filosófico tradicional y sustituye su actitud acrítica por una actitud crítica, marcadamente inquisitiva y de distancia respecto de lo que se había llegado a saber acerca del mundo.

Esa distancia conoció diferentes variantes y asumió distintas modalidades según las posiciones asumidas por los distintos filósofos que vivieron en la época moderna. La característica más fuerte presente en todos los filósofos en lo que concierne al distanciamiento respecto del mundo es que este distanciamiento provoca el nacimiento de un nuevo espectro de problemas referidos a nuestro conocimiento del mundo. De allí que el nuevo grupo de problemas que ocuparán ahora a la filosofía sean los problemas *gnoseológicos* o, en otros términos, los problemas referidos a las posibilidades humanas de conocer la realidad.

Aquí nos limitaremos a presentar solamente tres casos de la misma problemática. Para Descartes, la distancia se llama *duda*. En el caso del inglés David Hume, la distancia asume la forma del *escepticismo* acerca de las posibilidades de conocer la realidad en términos metaempíricos. Y en el caso del filósofo alemán Emanuel Kant, la distancia entre sujeto y realidad se transforma en la necesidad de preguntarse por las *condiciones de posibilidad del conocimiento* humano.

2.3.2 Renato Descartes

Vayamos, en primer lugar, a la duda cartesiana. Las consecuencias de la crisis sufrida por la concepción clásico-medieval del mundo puede sintetizarse en la siguiente formulación: *inseguridad* frente a lo que sabemos acerca del mundo. Desde esa inseguridad hasta la duda había sólo un paso. Sin embargo, el problema no se limitaba a asumir una actitud; además, esa actitud debía adquirir estatus filosófico, es decir, ella debía convertirse en un momento importante y nuclear de un sistema filosófico. El encargado de hacerlo fue el filósofo francés Renato Descartes (1596-1650). Su tarea consistió, precisamente, en hacer de la duda un programa de trabajo, es decir, en transformar esa

simple actitud, primero en *método* y luego en hacer que ella fuera el *tema nuclear* de su filosofía.

Para ello se propuso examinar y poner a prueba *todos* los conocimientos considerados como verdaderos por la ciencia y por la filosofía aplicándoles la *duda*. Descartes agrega que aunque *todos* nuestros conocimientos deben ser sometidos a la duda, sin embargo no es necesario que cada uno de ellos en particular sea examinado, sino que basta con que *alguna vez* uno de ellos se haya mostrado como falso para que todos los conocimientos de ese mismo tipo puedan ser transformados en dudosos. La duda cartesiana es llamada *hiperbólica* porque ella avanza gradualmente desde los conocimientos más elementales y simples hacia los más elevados y, en apariencia, menos dudosos.

De allí que el proyecto filosófico cartesiano pueda ser resumido, de modo sintético, en los siguientes tres pasos. En primer lugar, Descartes aplicó la duda a los objetos del mundo exterior a los que accedo mediante mis sentidos. Luego la aplicó a su propio cuerpo; en este caso argumentaba que a pesar del carácter aparentemente evidente e indubidable de mi propia existencia, esa evidencia puede ser el resultado de un sueño, es decir, puedo estar soñando que existo corporalmente. Y en tercer lugar aplicó la duda a los conocimientos puramente racionales, por ejemplo las verdades matemáticas o geométricas. Es en este tercer momento en el que aparece el carácter *absoluto* de la duda. En este tercer momento la absolutez de la duda está asociada a la introducción de la *hipótesis del Dios omnipotente*[5] *que me engaña*. Este tercer grado de la duda es el grado más elevado de la duda metódica; es precisamente este tercer grado el que asocia la omnipotencia divina con el alto grado de verdad de las proposiciones matemáticas a las que se aplica la duda. En efecto, para poder dudar de verdades como las verdades matemáticas, que deberían ser totalmente indubitables en virtud de su absoluta racionalidad, Descartes debe suponer que una instancia absolutamente omnipotente como Dios –que puede todo– puede también engañarme acerca de ciertos conocimientos de las matemáticas haciéndome creer que son verdaderos los conocimientos que, en realidad, son falsos.

Por fin, y puesto que ninguna supuesta verdad puede ser aceptada como tal, Descartes se refugia en el *cogito*. El *cogito* es el resultado último y el único conocimiento resultante de la duda. Es el acto de pensar del sujeto y la consecuencia

[5] En sus *Meditaciones metafísicas* Descartes menciona un genio maligno que me engaña, pero la funcionalidad de ambos –Dios o genio– dentro del sistema es la misma: agudizar la duda y hacerla hiperbólica.

inmediata de mi certeza en la existencia de ese acto: no puedo dudar de que pienso, y *puesto que pienso, por ello existo*. Aun en el caso de que Dios me estuviera engañando, puedo poner en duda los conocimientos sobre los que ese Dios me engaña; pero de lo que de ninguna manera puedo dudar o acerca de lo que nunca puedo ser engañado es acerca de que dudo y acerca de que pienso. Y el acto de pensar es un acto del yo pensante, del sujeto. De ese modo, el sujeto pensante *en cuanto pensante* y solo en cuanto pensante, se constituye en el nuevo y gran protagonista de la filosofía.

En consecuencia la duda es, ante todo, un método que permite llegar a una primera verdad acerca de la realidad. Frente a la amenaza de la posibilidad de equivocarse, Descartes busca una primera verdad indubitable. Esa verdad indubitable debe gozar de tal firmeza y de tal solidez que me permita, a partir de ella, construir una teoría acerca del mundo. Esa verdad acerca de la que es imposible errar es la certeza acerca de que existe el yo pienso, el *cogito*.

Frente a la inseguridad resultante de la crisis de la concepción del mundo medieval, el *cogito* es la primera verdad alcanzada por la filosofía moderna. A partir de esa primera verdad Descartes construye el edificio conceptual de la filosofía de la modernidad. Por ello puede concluirse que, además de ser un método, la duda es el camino que conduce hacia la primera gran verdad, al núcleo de la filosofía cartesiana: la indubitable y última verdad de la existencia real de un sujeto que piensa. Por ello Descartes escribe: *yo soy una cosa que piensa*.

En síntesis, si lo único que existe de manera indubitable es el yo, el resto de la realidad debe ser alcanzada a partir del yo o deducida a partir de él. El descubrimiento cartesiano del *cogito* es equivalente al descubrimiento de la subjetividad. En cierta manera, la realidad será una deducción conceptual a partir del sujeto. Con ello el mundo comienza a depender de la subjetividad y a ser pensada como realidad derivada a partir de la primera verdad que es el yo pensante. El significado de la tesis que sostiene que el mundo es constituido por el sujeto es que la realidad como objetividad puede ser construida a partir de las ideas del pensamiento. La revolución introducida por la filosofía moderna consistió en afirmar una suerte de actitud *ponente* del sujeto sobre la realidad que va constituyendo esa realidad a partir de lo que el sujeto pone en ella. Ese proceso es equivalente a una suerte de constitución de la realidad a partir del sujeto pensante.

2.3.3 David Hume

El inglés David Hume (1711-1776) fue historiador y diplomático, y además, se dedicó a la filosofía. A Hume le preocuparon siempre los problemas ontológicos

y gnoseológicos que intentó solucionar con cierta simplicidad, pero al mismo tiempo sin superficialidad. De hecho, sus respuestas a esos problemas representan una suerte de paradigma de las posiciones filosóficas del mundo anglosajón frente a las posiciones asumidas por la filosofía europea continental. Sus posiciones suelen ser mencionadas como ejemplo de una respuesta *empirista* a las preguntas planteadas por la tradición metafísica.

Del mismo modo como lo hará más adelante Kant, también Hume denuncia la existencia de problemas muy difíciles en los cuales se había enredado la filosofía desde hace siglos. Según Hume, esos problemas consistían, en última instancia, en dos falsos pasos dados por la filosofía. El primero es un falso paso gnoseológico; éste ha consistido en la atribución al hombre de una facultad de conocimiento de la realidad mucho mayor que la que el hombre realmente posee. El segundo es un paso ontológico que ha consistido en la atribución de existencia real a muchas más cosas que las que realmente existen.

Hume resuelve el problema operando también dos pasos: en el primero recorta nuestra facultad de conocimiento, y en el segundo disminuye la cantidad de cosas realmente existentes.

El primer paso de Hume consiste en afirmar que solamente *la experiencia* nos permite acceder a nuestro conocimiento de la realidad. En otros términos, Hume limita los vínculos cognoscitivos o gnoseológicos del hombre con la realidad basándose en la pura experiencia. Esa experiencia nos muestra que tenemos dos clases de hechos mentales. A los primeros los llama *impresiones*; éstas resultan de las sensaciones. A las segundas las llama *ideas simples*; éstas son recuerdos que permanecen en la mente cuando la impresión desaparece. No existe diferencia cualitativa entre impresiones e ideas simples, sino solamente cuantitativa. Si pruebo un dulce recibo de él una impresión, mientras que el recuerdo de esa impresión se llama idea simple. Las impresiones son más nítidas, más vivas y claras que las ideas simples. En última instancia, dice Hume, las ideas simples son solamente copias de las impresiones, y en cuanto copias son siempre menos nítidas y vivaces que las ideas simples.

Pero el repertorio de nuestro conocimiento de la realidad no se limita a las impresiones y a las ideas simples. Además tenemos *ideas complejas*. En efecto, éstas son asociaciones de ideas simples. Esta asociación constituye aun un grado más alto de complejidad del conocimiento. En este caso, las ideas complejas no representan cosas, sino el orden entre las cosas. Este orden está ligado al *hábito*, un fenómeno exclusivamente psicológico que enlaza sensaciones pasadas con la espectativa de que los mismos fenómenos que causaron esas sensaciones pasadas producirán los mismos fenómenos, pero en el futuro. En virtud de la percepción de sensaciones o ideas pasadas y de la percepción presente de

sensaciones similares enlazo lo que sucedió con la sensación presente y *espero* una reiteración del mismo fenómeno.

La asociación entre ideas es una suerte de *legalidad* que ordena la realidad desde la mente del sujeto. No se trata de un orden objetivo, sino tan atado y dependiente del hombre como sus ideas, sean éstas simples o complejas. Por ello, ese orden constituye un conjunto de *ideas de relaciones* que vinculan las cosas que percibimos en el mundo con el objetivo de que la realidad no sea solamente un conjunto de cosas aisladas. Este conjunto de ideas de relaciones está constituido por tres tipos de vínculos o asociaciones: similitud y contigüidad y –el tercero y más relevante– es el de causa y efecto.

Examinemos a título de ejemplo solamente la idea de causa y efecto. Cuando percibimos por medio de la experiencia una relación espacio-temporal, como por ejemplo la sucesión de los fenómenos *nube* y luego *lluvia*, hablamos de una *relación de hecho*. La tipología puramente fáctica de esta relación de hecho puede ser descrita como la de una sucesión espacial y cronológica de dos fenómenos contiguos. Estos fenómenos se verifican en contigüidad en el *espacio* y, además, se suceden uno después de otro también en el *tiempo*.

Sin embargo, agrega Hume, es un hecho que solemos percibir el mismo fenómeno varias veces, esto es, he percibido la sucesión fáctica de los fenómenos nube-lluvia hace una semana, la he vuelto a percibir ayer y la percibo nuevamente hoy. La reiterada percepción del mismo fenómeno crea en quien lo percibe un *hábito* psicológico. Este consiste en el surgimiento *en el sujeto* de una relación entre los fenómenos. Es importante tener en cuenta que esa relación no está en los fenómenos, sino en el sujeto que los percibe. Este hábito o relación consiste en vincular los fenómenos de manera tal que transformamos una sucesión que *sólo es fáctica* en una ley que se presenta como si ella fuera una relación *necesaria*.

¿Qué diferencia existe entre una relación fáctica y una relación necesaria? Mientras que la relación fáctica es una simple sucesión y ella solamente dice que hace una semana se produjo esa relación, que se produjo ayer y que se produjo también hoy, en cambio el hábito creado por la reiterada percepción del mismo fenómeno o relación fáctica nos mueve a transformar esa relación fáctica en una relación *necesaria*. La tipología de esta relación sólo fáctica permite definirla como una relación *post hoc* porque ella *describe* la *sucesión* de un fenómeno después (*post*) de este otro (*hoc*). En cambio podemos denominar relación *propter hoc* a la relación *necesaria* resultante del hábito, pues ella *enlaza* los dos fenómenos entre sí, y lo hace de manera tal que el segundo fenómeno se transforma en consecuencia *necesaria* del primero que es su *causa*; por ello, en este segundo caso la necesidad permite afirmar que el fenómeno posterior tiene lugar *en virtud de* o *a causa* (*propter*) del primero (*hoc*).

De ese modo Hume transformó las legalidades supuestamente necesarias –que los filósofos suelen imponer a la realidad como vínculos entre las cosas– en resultados de nuestros hábitos mentales. Ciertas estructuras simplemente psíquicas pretenden ser trasladadas a la realidad y Hume denuncia ese fenómeno como una suerte de pretensión exagerada a la que se debe poner límites.

El segundo paso consiste en un paso ontológico, y consistió en no atribuir existencia real a más cosas que las que realmente existen. Hume resuelve el problema disminuyendo la cantidad de cosas realmente existentes. Es obvio que este segundo paso ya ha sido operado dentro del primero en el que Hume recorta nuestra facultad de conocimiento. En efecto, si por una parte el único vínculo cognoscitivo del hombre es la experiencia, y si por la otra de esa experiencia resulta que sólo percibimos en la realidad ideas, ideas simples e ideas complejas o asociaciones de ideas, de ello resultará que se reducen sensiblemente las cosas realmente existentes de la realidad. Ya no hay más que las cosas perceptibles por medio de la experiencia y nuestros hábitos mentales que las relacionan entre sí.

En síntesis, de modo tácito Hume ha formulado cuatro preguntas profundamente filosóficas y las ha respondido con simplicidad y pericia. La primera interroga acerca de las cosas que realmente existen. A ella responde que sólo existen las cosas individuales perceptibles sensiblemente. La segunda interroga, entre esas cosas que existen, qué cosas conocemos. A ello responde que conocemos solamente lo dado a la experiencia sensible. La tercera interroga si existen relaciones entre las cosas que conocemos. A ello responde que las relaciones son vínculos psicológicos puestos en la realidad por el sujeto. Y la cuarta pregunta interroga si esas relaciones pueden ser conocidas; a ello responde que sí pueden ser conocidas, pero como legalidades fabricadas por nuestros hábitos psicológicos, no presentes objetivamente en la realidad.

2.3.4 Emanuel Kant

Como Descartes y Hume, también Kant (1724-1804) fue un fuerte crítico de la filosofía clásica, pero llevó a cabo su tarea crítica con otros recursos y siguiendo otros caminos, distintos de los de sus predecesores. En parte Kant coincidió con las tesis de Hume que sostienen que todo conocimiento comienza por la experiencia sensible, pero se distanció del filósofo inglés porque para Kant, si bien el conocimiento comienza con la experiencia, no se agota en la sola experiencia.

En efecto, para Kant la experiencia de Hume es absolutamente insuficiente. Además, agrega, es necesario que los datos brutos recibidos por la experiencia sean ordenados, es decir, *informados* por una serie de estructuras teóricas que

no están en la misma realidad, pero de las que la realidad recibe su orden y su forma. Esas estructuras provienen del sujeto que conoce. Por ello puede decirse que, en coincidencia con Descartes, también en Kant el sujeto ejerce una suerte de actividad *ponente* sobre la realidad que hace de ésta una suerte de gran sistema ordenado. Sin embargo, esa actividad ponente no asume las mismas características que en Descartes, pues para Kant lo que depende del sujeto no es la existencia de la realidad, sino el orden de la realidad, mientras que para Descartes la existencia de la realidad puede ser deducida a partir del *cogito*, es decir, a partir del sujeto que piensa.

Esa actividad ponente que proviene del sujeto puede ser llamada *condiciones a priori de la experiencia*. La expresión *a priori* significa *antes* de la experiencia, es decir, se trata de un marco exclusivamente teórico y formal que proviene del sujeto. En cuanto a su origen, este marco formal o condiciones *a priori* carecen de todo compromiso con el orden empírico. Y en cuanto a su función, esas condiciones cumplen la tarea de ordenar los datos que ese sujeto recibe de la experiencia. Sin las dos dimensiones del conocimiento, es decir, sin los datos de la experiencia –equivalente a la información *a posteriori* o a partir de la experiencia– y sin el ordenamiento teórico proveniente del sujeto –equivalente a la información *a priori*, anterior e independiente de la experiencia– el conocimiento humano es imposible.

Esta concepción ha sido descrita del siguiente modo por Kant en la "Introducción" a su *Crítica de la razón pura*: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento *comienza* con la experiencia. En efecto, ¿qué podría despertar y poner en acción nuestra facultad de conocer si no fueran los objetos que hieren nuestros sentidos y que, por una parte, producen por sí mismos representaciones y, por otra parte, ponen en movimiento nuestra facultad intelectual a fin de que compare, enlace, o separe estas representaciones y elabore así la materia bruta de las impresiones sensibles para obtener de ella un conocimiento de los objetos [...]?".

Como puede colegirse a través de este breve texto, la tarea que se propone Kant equivale a la búsqueda de las *condiciones de posibilidad del conocimiento*. Su respuesta consiste en afirmar que para que el conocimiento sea posible deben coactuar, inseparablemente, dos elementos que, precisamente, constituyen su condición de posibilidad. Uno de ellos es sistemático y ordenante: se trata de nuestra *facultad intelectual* que compara, enlaza y separa, es decir, introduce sistema y orden donde aún no los hay. El otro es *la materia bruta de las impresiones sensibles*; en este caso esa materia bruta es sistematizada y ordenada por nuestra facultad intelectual. En síntesis, Kant propone algo similar a lo que podría llamarse una conjunción de *materia* y *forma* del conocimiento.

12

Aquí puede preguntarse acerca del tipo de *conocimiento* de que habla Kant cuando plantea el problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento. En efecto, ¿a qué conocimiento se refiere Kant? En su época el paradigma del conocimiento ganado y seguro para el hombre era el conocimiento *científico*, sobre todo el conocimiento ofrecido por las ciencias naturales, mientras que el conocimiento filosófico más bien gozaba de un acentuado desprestigio. Éste se había originado en la existencia de una innumerable cantidad de escuelas filosóficas que, en lugar de concordar entre sí y de lograr un progreso del conocimiento filosófico, sólo habían logrado desacuerdos sin conseguir el progreso que, al contrario, sí había logrado la ciencia. Más aún, la historia de la filosofía mostraba a Kant que el surgimiento de cada nuevo sistema filosófico implicaba casi automáticamente un intento de derogar los sistemas anteriores. En cambio el conocimiento científico natural se le presentaba como un conocimiento seguro. De allí que Kant no oculte su entusiasmo por él y de allí que procure transformarlo en el *paradigma del conocimiento*. Más aún, el problema central de la filosofía kantiana es mostrar si acaso la filosofía no debería seguir el mismo camino de la ciencia a efectos de alcanzar un conocimiento seguro como el alcanzado por ésta.

Como fue señalado más arriba, Kant formula su teoría del conocimiento articulándola en dos aspectos: los datos de la experiencia y el orden *a priori*. A su vez, Kant sostiene que esta conjunción se verifica en los siguientes niveles.

En primer lugar, ello tiene lugar en el orden de la simple sensibilidad. La sensibilidad constituye el principio o el primer paso de nuestro conocimiento. Kant analiza el problema en la primera parte de su *Crítica de la razón pura* llamada "Estética (del griego *aístesis* = sensibilidad) trascendental". La sensibilidad nos ofrece los fenómenos des mundo externo. El ejercicio de los actos de los sentidos mediante los que captamos esos fenómenos es ordenado formas llamadas *formas a priori*. Ellas son el espacio y el tiempo. Gracias al *espacio* captamos los fenómenos colocados en una dimensión espacial localizada. Gracias al *tiempo* captamos esos mismos fenómenos localizados en una sucesión temporal del antes y el después. En síntesis, todos los fenómenos que percibimos de la realidad externa mediante las sensaciones son ordenados por esas dos formas, también llamadas *formas de la intuición sensible*.

Pero también ponemos categorías cuando nos elevamos un nivel más alto en el orden del conocimiento, por encima de la sensibilidad. Kant analiza el problema en la segunda parte de su tratado, titulada "Analítica trascendental". También en este caso hay objeto y algo puesto por el sujeto. El objeto es el resultante del primer nivel de conocimiento, la sensibilidad, pero las formas que actúan como marco ordenador provienen del entendimiento y se llaman *categorías del entendimiento*. Mientras que a nivel de las simples sensaciones aún no *entiendo*

los objetos como un objeto determinado, las categorías del entendimiento me permiten, en primer lugar, identificar el objeto como *tal* objeto –un libro, una lapicera– y, en segundo lugar, enunciar un juicio o síntesis y conectar entre sí los datos provenientes de la experiencia de manera universal y necesaria. A este nivel coloca Kant diversas categorías que ordenan los objetos, por ejemplo la categoría de causalidad, según la cual entre dos objetos no solamente se verifica una sucesión espacio temporal (B sucede a A en el espacio y el tiempo), sino una relación necesaria (A es causa de B). Esta relación necesaria hace de la naturaleza un conjunto de fenómenos ordenados y de las ciencias de la naturaleza un saber o conocimiento que puede dar cuenta de ese conjunto de fenómenos de manera necesaria. De allí la eficiencia de estas ciencias y de allí la confianza de Kant en estas ciencias a diferencia de su desconfianza en la filosofía.

Kant menciona un tercer nivel en el que, para que exista verdadero conocimiento, también debería verificarse la confluencia de una materia y una forma. Es el llamado nivel de la razón que Kant estudia en la parte de su tratado llamada "Dialéctica trascendental". En esta parte da cuentas de lo que en la "Introducción" hemos llamado la permanente búsqueda del hombre que procura colmar y satisfacer su continua carencia de integridad, es decir, su aspiración hacia la totalidad y el infinito, en otros términos, *hacia lo incondicionado*. Aunque en este nivel debería verificarse la síntesis de materia y forma, sin embargo, dice Kant, aquí están presentes las formas, más no la materia. Esas formas son llamadas *ideas*. Ellas son tres: el alma, el mundo y Dios. Se trata de tres ideas mediante las cuales el hombre tiende a superar su finitud intentando que estas tres ideas constituyan seres reales. Pero puesto que para hablar de efectiva realidad de seres correspondientes a estas tres ideas es necesaria no solamente la forma –es decir cada una de las tres ideas– sino también la materia –es decir la experiencia de ellas–, estas tres ideas se mantendrán siempre a nivel puramente ideal, es decir, nunca podrán transformarse en conocimiento de objetos o seres reales porque estas ideas siempre están más allá de los niveles de la sensibilidad: nunca un hombre ha podido ni podrá tener la experiencia ni del alma, ni del mundo como totalidad, ni de Dios como un ser absoluto. De allí que, concluye Kant, pretender conocer objetos de los que carecemos de toda experiencia, constituya una ilusión de la razón.

Aquí es, precisamente, donde reside la diferencia entre el conocimiento científico y el filosófico, especialmente la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y la parte de la filosofía llamada *metafísica*. En última instancia, la tendencia del espíritu humano hacia el absoluto equivale a tener ideas *a priori* del absoluto, pero careciendo de objetos absolutos. En efecto, mientras las ciencias siempre sintetizan una materia y una forma, la metafísica, en cambio, ha privilegiado

la sola forma y, de ese modo, ha sobrepasado siempre los límites del uso de sus facultades de conocer. De allí la imposibilidad de que la filosofía se constituya como verdadero conocimiento, como lo es la ciencia. No puede haber conocimiento de los objetos metafísicos porque esos objetos no se dan en la experiencia. Aquí es donde adquiere sentido el título del tratado kantiano: *Crítica de la razón pura*. Su objetivo ha sido ejercer una crítica definitiva, no de la sensibilidad, tampoco del entendimiento, sino del nivel en el cual la razón quiere actuar como facultad pura, es decir, sin contar con la experiencia. Su objetivo apunta a criticar las ideas de la razón pura, es decir, las ideas de la razón sin experiencia.

Texto

Descartes, *Principios de la Filosofía I*

1. *Que para investigar la verdad es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas, una vez en la vida.*
Puesto que hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos juzgado unas veces bien y otras mal las cosas presentadas a nuestros sentidos cuando no teníamos todavía el completo uso de la razón, muchos juicios precipitados nos impiden llegar al conocimiento de la verdad y nos previenen de tal suerte que no parece que podamos librarnos de ellos si no nos decidimos a dudar, una vez en nuestra vida, de todas las cosas en que encontremos la más mínima sospecha de incertidumbre.
2. *Que es útil también considerar como falsas todas las cosas dudosas.*
Será también muy útil que rechacemos como falsas todas aquellas cosas en que podamos concebir la menor duda, a fin de que si descubrimos algunas que, a pesar de esta precaución, nos parecen manifiestamente verdaderas, reconozcamos que son también muy ciertas y las más fáciles de conocer que es posible.
3. [...]
4. *Por qué se puede dudar de la verdad de las cosas sensibles.*
Pero puesto que ahora no tenemos otro designio que dedicarnos a la investigación de la verdad, dudaremos en primer lugar de que, entre todas las cosas que caen bajo nuestros sentidos o hayamos podido imaginar alguna vez, haya algunas que realmente existan en el mundo, ya que sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han engañado en muchas ocasiones, y sería poco prudente fiarse demasiado de los que nos han engañado siquiera una vez y también porque soñamos casi siempre al dormir, y entonces nos parece que sentimos vivamente e imaginamos con toda claridad una infinidad

de cosas que no existen de modo alguno; y cuando uno está así resuelto a dudar de todo, no queda ya señal por la que poder distinguir si los pensamientos que nos vienen durante el sueño son más falsos que los demás.
5. *Por qué se puede dudar también de las demostraciones matemáticas.*
Dudaremos también de las demás cosas que otras veces nos han parecido muy ciertas, aún de las demostraciones matemáticas y de sus principios, aunque sean evidentes por sí mismos, porque hay hombres que se han equivocado razonando sobre estas materias, pero principalmente porque hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, puede hacer todo lo que quiera, y no sabemos todavía si ha querido quizá hacernos tales que estemos siempre equivocados, aun en las cosas que creemos conocer mejor, pues ya que ha permitido que nos hayamos equivocado algunas veces, como ya se ha observado, ¿por qué no podría permitir que nos equivocásemos siempre? Y si queremos fingir que un Dios todopoderoso no es autor de nuestro ser, y que subsistimos por nosotros mismos o por algún otro medio, cuando menos poderoso supongamos al autor de nuestro ser, tendremos tanto mayor motivo para creer que no somos tan perfectos que no podamos estar continuamente equivocados.
6. *Que tenemos un libre albedrío que hace que podamos abstenernos de creer las cosas dudosas e impide así que caigamos en el error.*
Pero aún cuando el que nos haya creado sea todopoderoso y aunque tuviese el gusto de engañarnos, no dejamos de experimentar una libertad tal que, siempre que nos place, podemos abstenernos de recibir en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien, y evitarnos así el errar jamás.
7. *Que no podríamos dudar sin existir, y que este es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir.*
Mientras que rechazamos de este modo todo aquello de lo que podemos dudar, y aún fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo ni tierra y que no tenemos cuerpo. Pero no podríamos suponer igualmente que no existimos mientras dudamos de la verdad de todas esas cosas, pues tenemos tanta repugnancia a concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos dejar de creer que esta conclusión, "pienso, luego existo" no sea verdadera y por consiguiente la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos.

13

2.4 La filosofía contemporánea

Si debe mencionarse un hecho histórico relevante para identificarlo con el comienzo de la filosofía contemporánea ese hecho debería ser la Revolución francesa, el nacimiento de la burguesía y las filosofías que reaccionaron contra esas posiciones. Pero en rigor, la filosofía contemporánea no se agota en ambos fenómenos. De hecho, después de Hegel, Marx, el Positivismo, la Fenomenología, la Hermenéutica y el Existencialismo completan el panorama del pensamiento contemporáneo.

2.4.1 Hegel

Georg W. F. Hegel (1770-1831) considera su pensamiento como el resultado definitivo de la especulación filosófica. La historia de las ideas, para él, en lugar de presentarse como una sucesión de concepciones sin hilación, conlleva un cierto progreso hasta su culminación en una síntesis que es su propio sistema. Y ello es posible a partir de dos consideraciones que lo separan radicalmente de la tradición.

Una es la de la realidad como un conjunto de relaciones. Hegel reacciona contra una concepción que sostiene que la realidad es una gran suma de sustancias con existencia independiente unas respecto de las otras, en la que cada sustancia era concebida como absoluta bastándose a sí misma, y en la que cada sustancia se relacionaba con otras, pero sin que esa relación fuera considerada intrínseca a la sustancia, sino simplemente exterior a ella. Para Hegel, en cambio, la realidad no es un conjunto de sustancias absolutas, sino un conjunto de relaciones. Cada cosa no es según el modo del ser *en sí* propio de la sustancia, sino según el modo del ser *en relación*. Y estas relaciones de las cosas no son accidentales, sino que constituyen la verdadera naturaleza de las cosas.

La otra consideración es la manera de conocer esas relaciones. Kant distinguía dos formas de conocer, una propia del entendimiento y otra de la razón. El entendimiento ("Dialéctica trascendental") lograba un conocimiento cierto de la realidad de los fenómenos. La razón, en cambio, al pretender ir más allá de la experiencia para alcanzar lo absoluto, fracasaba y caía en contradicciones. Para Hegel, el entendimiento se ajusta de hecho al campo de las ciencias. En su accionar separa los diferentes aspectos de las cosas. La razón, en cambio, obtiene un conocimiento superior y, en última instancia, llega a lo absoluto. El fracaso de la tradición fue porque la razón no logró determinar bien sus nociones. La razón aprende las cosas en su totalidad, supera las diferencias en las que se detiene el entendimiento.

Esa razón obra dialécticamente. La dialéctica es el procedimiento mediante el cual la razón resuelve las diferencias que se dan en un objeto, en una identidad concreta y verdadera. En cambio el entendimiento aísla los aspectos de las cosas. El entendimiento dice "o esto o lo otro". La razón considera a la vez en la cosa "esto y lo otro". Por ejemplo, un móvil no está en un momento aquí y en otro allí, sino que está en el mismo momento aquí y no aquí. En toda cosa hay ser y no ser, sino las cosas serían permanentes. Mas dos cosas distintas existen en una tercera que las subsume: ser y no ser se sintetizan en el devenir. El objeto de conocimiento de la razón aparece como verdadero, primero bajo un cierto aspecto, llamado posición o tesis, luego bajo otro aspecto, llamado oposición o antítesis, que contradice el primer aspecto, y finalmente como una identidad concreta o síntesis. Síntesis quiere decir poner junto con: sín-tesis.

La tesis y la antítesis están puestas conjuntamente. La síntesis es el momento en el que se niega la independencia de los dos primeros momentos. Conserva ambos momentos dentro de sí misma y los integra dentro de sí como instancia superior. La síntesis niega la oposición en que se encuentran los dos primeros momentos. Elimina los dos primeros elementos en cuanto momentos absolutamente aislados o independientes. Cada uno de esos dos primeros momentos solamente toma sentido en función de la síntesis que es la negación de la negación, que los abarca y los contiene como momentos y articulaciones suyas propias. La dialéctica abarca estos tres momentos juntos: afirmación, negación y síntesis, esto es negación de la negación.

El progreso dialéctico, pues, comprende el primer momento abstracto propio del entendimiento que separa las determinaciones de las cosas, el segundo momento dialéctico de la razón negativa que contradice, y el tercer momento de la razón positiva o especulativa que logra la síntesis. La cosa aislada no constituye la realidad tal como ella es. Sólo la síntesis logra una cabal compresión de lo que la cosa es. En cada síntesis se obtiene un momento más rico de lo real, porque es más determinado. Así también, cada síntesis abre un nuevo momento de contradicción que deberá superarse con una nueva síntesis. A medida que se avanza hacia nuevas síntesis, se logra una mejor captación de la totalidad de lo real. Y así hasta llegar a una síntesis última, que es la síntesis de todas las síntesis anteriores. En ella están contenidos todos los momentos anteriores como momentos parciales de lo real.

Hegel se propone reconstruir con el pensamiento toda la realidad. La realidad es una especie de organismo dialéctico de relaciones que se manifiestan. Las cosas son como se manifiestan. Y la realidad es adecuada al pensamiento porque, de hecho, es pensamiento o espíritu. Pues, como no hay nada fuera de la realidad, la manifestación de la realidad recae sobre sí misma. La realidad es

pensamiento que piensa esa misma realidad, esto es que se piensa a sí mismo. El objeto termina identificándose con el sujeto. El pensamiento omniabarcativo y sistemático de todo lo real constituye la Idea. Idealismo en el sentido hegeliano significa, pues, que la Idea es lo absoluto que todo lo comprende. Este acto de comprensión es llevado a cabo por un sujeto universal que se identifica con la Idea. Y las cosas no son más que el desenvolvimiento de ese absoluto.

El sistema se divide en tres momentos que constituyen la tríada dialéctica básica. Un primer momento de tesis que es el de la Idea pura, en sí y para sí, esto es sin manifestarse, de lo que se ocupa la *Lógica*. Un segundo momento de antítesis, cuando la Idea es en otro, esto es sale de sí, se manifiesta como naturaleza espacio-temporal, de lo que se ocupa la *Filosofía de la naturaleza*. Y un tercer momento de síntesis, cuando la Idea regresa a sí, deviene espíritu, pensamiento consciente de sí mismo, lo que estudia la *Filosofía del Espíritu*.

La lógica se divide en tres partes: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Las dos primeras constituyen la lógica objetiva, y la tercera, la lógica subjetiva. Se parte, justamente, de la categoría más general, inmediata e indeterminada, la del ser. Del ser no es posible afirmar nada, pues si no se estaría determinándolo. Por lo cual, la categoría que lo niega es justamente la nada. La nada también es pura indeterminación y por ello es inseparable del ser. Ambas, ser y nada, se sintetizan en el devenir. El devenir es el movimiento lógico que concilia ser y nada. A su vez, el devenir exige una negación la que, a su vez, se negará o sintetizará en una nueva categoría. Y así la serie continúa en síntesis cada vez más ricas hasta llegar a una última que contiene en sí el sistema de la totalidad de las categorías del pensar y que Hegel llama Idea.

La lógica, en el sentido hegeliano, despliega la trama pura de la realidad, resumida en una categoría suprema. Esa misma trama para ser contemplada se hace naturaleza y para conocerse a sí misma se hace espíritu. En efecto, la Idea en la lógica es abstracta, pura idealidad. Para conocerse necesita objetivarse, realizarse en el universo. La serie dialéctica en la naturaleza recorre la mecánica, la física-química y la síntesis de ambas: la orgánica. La Idea es inmanente a la naturaleza, como una especie de ley que la rige. Así pues, la naturaleza es esencialmente pensamiento. Pero aun así se halla de manera inadecuada para conocerse. Pues las cosas naturales son contingentes. Lógica y naturaleza son momentos para la realización de la Idea que se sintetizan en el espíritu. La Idea completa su desenvolvimiento mediante la actividad especulativa del hombre. Su culminación viene dada en el espíritu absoluto. Se parte, entonces, del concepto más general y vacío, el del ser, y se llega al ser total o espíritu absoluto. Todo el recorrido es posible

gracias al método dialéctico que va enriqueciendo ese punto de partida en una trama de conceptos progresivos y ordenados.

El espíritu absoluto, a su vez, es la síntesis del espíritu subjetivo, como estudio de la vida del alma o psicología, y su negación: el espíritu objetivo, como estudio del derecho, la moralidad y la eticidad. El espíritu subjetivo es consciente de sí, pero no es objetivo. Su negación es el espíritu objetivo, pero que no es consciente de sí. La síntesis de ambos viene dada por el espíritu absoluto que es consciente de sí y objeto de sí mismo. Con el cual se supera la distinción entre objetivo y subjetivo. El espíritu absoluto se encuentra a sí mismo en el Arte, en la Religión y, como síntesis de ambas, en la Filosofía. En el arte la Idea se manifiesta de manera sensible, exterior, espacio-temporalmente.

Pero, como la Idea es esencialmente pensamiento, no puede ser adecuadamente expresada por algo sensible. La negación del arte es la religión. En ella la Idea es representación. Las ideas religiosas se representan la Idea como un dios trascendente al sujeto. La superación de ambas es la filosofía. La Idea se manifiesta de manera cabal en el pensamiento filosófico porque la Idea es pensamiento. En el pensamiento la Idea se reconoce a sí misma. Es a la vez sujeto cognoscente y objeto conocido. Y esta identidad entre sujeto y objeto es la identidad del pensamiento consigo mismo.

2.4.2 Marx

Karl Marx (1818-1883) sobresale entre los filósofos que se forman en el pensamiento hegeliano. De hecho, es indudable su influencia en distintos campos del saber, además del filosófico, campos de los que él mismo se ocupó: político, social, económico. Además, Marx lleva a cabo la crítica más significativa al sistema hegeliano al contrastarlo con la realidad de su época y hacer notar que lo preconizado por Hegel no se cumplió. La racionalidad plena hegeliana quedaba plasmada en la realidad con el Estado Prusiano y la religión cristiana. Pero esa racionalidad choca con un elemento irracional de la realidad: el proletariado totalmente desposeído y explotado, carente incluso de la dignidad de hombre y rebajado a la animalidad. La filosofía hegeliana, para Marx, sólo se movió en el plano de los conceptos y dejó intacta la realidad, sin cambiarla ni conciliarla.

Para Marx el papel que debe cumplir la filosofía es transformar la realidad. La tarea de la filosofía, pues, no es teórica, sino práctica. La filosofía cerciora una práctica histórica y social que prepara el advenimiento de una sociedad nueva y justa. Marx critica a los filósofos inmediatamente anteriores a él por haberse quedado sólo con la ropaje de la sociedad y no llegaron a la anatomía de la misma. El cuerpo jurídico y la forma política de una sociedad no surgen de la nada ni, como

14

sostenía Hegel, de la evolución del espíritu humano, sino de algo bien concreto que está a la base y que condiciona esas estructuras: las condiciones materiales de la vida de los hombres. Todo hecho histórico se basa, pues, en la producción de bienes y en el intercambio de los mismos, esto es, en el trabajo.

El trabajo constituye, para Marx, la esencia del hombre, su medio de realización como hombre real y concreto. Por medio del trabajo el hombre humaniza la naturaleza, la transforma para sus necesidades. El hombre produce y se autoproduce con el trabajo. El trabajo, a la vez, es trabajo social. Pues trabajando el hombre se relaciona con otros hombres, se encuentra en relaciones de producción. Las relaciones de producción son necesarias e independientes de la voluntad del hombre. Y son también relaciones de propiedad. Pues para trabajar el hombre necesita de medios de producción. Los medios de producción son las técnicas de obtención y distribución de los productos. Pero estos medios de producción que en su origen fueron sociales, debido a una apropiación primitiva, se convirtieron en privados, pasaron a pertenecer a un determinado grupo de hombres.

Los medios de producción primitivos tenían un campo limitado de alcance. Por eso algunos bien pudieron apropiarse de ellos. Esta acumulación primitiva hizo desaparecer un comunismo primitivo. Pues los dueños obtuvieron una situación económica privilegiada con la que pudieron fácilmente obtener el poder político. Ello implicó una división de clases, dos grupos antagónicos históricos: los propietarios de los medios de producción y los no propietarios que deben vender su fuerza de trabajo. Para éstos el trabajo, de ser un fin para el desarrollo libre y consciente del hombre, pasó a ser un medio para otro fin: la mercancía. El trabajo y hasta el trabajador mismo se convierten en mercancía. El trabajador, al no poder cumplir con el trabajo su realización como hombre, se aliena. La alienación se cumple en el hombre 1) respecto de su propia actividad, porque de hecho no le pertenece; 2) respecto del producto del trabajo, porque es algo extraño a él; 3) respecto del lugar que ocupa en el sistema de producción, porque no lo ha elegido y 4) finalmente, el género humano está alienado, porque queda equiparado al animal en tanto el trabajo sólo es un medio de subsistencia y no de realización.

Ahora bien, la totalidad de la relaciones de producción conforman lo que Marx llama las fuerzas productivas materiales de la sociedad. Estas fuerzas constituyen la base o estructura sobre la que se asienta un edificio o superestructura jurídica, política, religiosa, cultural, en síntesis, ideológica. Entre la estructura y la superestructura hay cierta interdependencia. Pues la base determina la superestructura. La existencia, el modo concreto según el cual una sociedad trabaja, es lo que determina su forma de pensar. En relaciones de producción feudal

habrá derecho feudal, religión feudal, etc. y en relaciones de producción capitalista habrá derecho capitalista, religión capitalista, etc. Y, a su vez, la superestructura, la ideología, de hecho justifica la base sobre la que se conforma. La ideología defiende los intereses de la clase propietaria y dominante y, por lo tanto, el *statu quo* de las relaciones de producción.

Pero, mientras las relaciones de producción tienden a ser estables, conservadoras, las fuerzas productivas son dinámicas, crecen enormemente. Así, en determinado momento, las relaciones de producción, de ser la forma de desarrollo de las fuerzas productivas, pasan a ser trabas de las mismas. Por ese desarrollo desigual se hace necesario ajustar las relaciones de producción a las fuerzas productivas. Comienza entonces una época de revolución de la que saldrán nuevas relaciones de producción acordes al desarrollo de las fuerzas productivas. Al cambiar la base cambia también el edificio erguido sobre ella, esto es la ideología que necesita justificar la nueva estructura.

Así, la ideología, para Marx, no hace historia, pues surge de una base y cambia en cuanto se modifica esa base sobre la cual se apoya. En sentido propio la historia es la de las fuerzas productivas y de lo que ellas conllevan: relaciones de producción, medios de producción y trabajo. Mas como el trabajo se da en relaciones de producción injustas: hay propietarios y no propietarios, la historia es la historia de la lucha de clases, hasta la abolición de las condiciones del trabajo vigente que lleva a la alienación. Al idealismo hegeliano, Marx opone el materialismo histórico. El motor de la historia no es el devenir de la Idea que se va haciendo a sí misma, sino el trabajo de los hombres sobre la materia. Y a la dialéctica de ideas hegeliana, opone su reverso: una dialéctica de lo real.

En la historia hay revoluciones entre los viejos dueños de los medios de producción y los nuevos dueños de nuevos medios de producción. Mientras los medios de producción no sean desplazados por otros, hay un período de paz social. Así, Marx encuentra cuatro períodos económicos que se sucedieron con sus respectivas relaciones de producción e ideología: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués-capitalista. Los cuatro están cruzados por la evolución progresiva de las fuerzas productivas. Cada período lleva consigo su propia negación que salta en el momento oportuno, cuando ya se han agotado todas las posibilidades de las relaciones de producción de acompañar el desarrollo de las fuerzas productivas.

La fase capitalista es para Marx la última fase con la cual se cerraría la que llama prehistoria y comenzaría la verdadera historia del hombre. La contradicción que ve Marx en la sociedad capitalista y por la cual ésta se superaría reside en que siendo privados los medios y las relaciones de producción, las fuerzas

productivas tienden a socializarse. Por lo cual se hace necesario socializar los medios de producción. El hecho de que sean manejados por manos privadas atenta contra la sociedad. Deben volver a ser comunes como en un comunismo primitivo antes de la apropiación. El comunismo futuro es una sociedad sin clases, sin alienación, en la que el hombre cumpliría en libertad su esencia al trabajar en lo que quiera según sus aptitudes. El estado, identificado con la sociedad, es el que regularía la producción. La revolución comunista, a diferencia de las revoluciones anteriores que se dieron en la historia, sería la última, pues no dejaría afuera ninguna clase social. Como precisamente viene a redimir al proletariado, más abajo de éste no hay nada.

2.4.3 Desde fines del siglo XIX

Las tendencias filosóficas que van desde fines del siglo XIX hasta comienzos del XXI, aunque son en muchísimos aspectos absolutamente disímiles, coinciden, en líneas generales, en adoptar una actitud crítica: 1) respecto de los sistemas filosóficos omnicomprensivos del siglo XIX, 2) respecto del papel que deben desempeñar las ciencias y la técnica y 3) respecto de la sociedad contemporánea sujeta a leyes económicas que dan prioridad a ciertos valores por encima del hombre.

En el siglo XX las ideas marxistas, un tanto rebozadas por obra especialmente de los rusos V. Lenin y J. Stalin, se convierten en la filosofía oficial del Estado Soviético hasta su disolución. También se inspira en ideas marxistas la llamada Escuela de Frankfurt, fundada a principios de 1920, cuyos representantes sobresalientes son los alemanes M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse y J. Habermas. Se destaca en ellos el trabajo interdisciplinario (en particular con la sociología, la economía y el psicoanálisis) y la heterogeneidad de temas con los que conforman una filosofía social que propone llevar a cabo una crítica, reflexión y transformación de la sociedad.

El Positivismo lógico tiene su punto de partida, hacia 1920, en una serie de pensadores reunidos en el llamado Círculo de Viena. También se le da el nombre de Neopositivismo por presentarse como una actualización del Positivismo del siglo XIX, especialmente el del francés Augusto Comte. Al igual que sucedió con los pensadores de la Escuela de Frankfurt, muchos representantes de Positivismo lógico, perseguidos por el régimen nazi, se refugian en el mundo anglosajón. Así las ideas de este positivismo confluyen en la Filosofía analítica inglesa de B. Russell y W. Whitehead y en el Pragmatismo norteamericano de Ch. Morris. Los pensadores del Positivismo reivindican la figura de D. Hume, y si bien en sus comienzos adoptan una actitud radicalmente antimetafísica, con

todo se la fue suavizando especialmente por la influencia de la obra del alemán L. Wittgenstein. Aunque no presenten, pues, una doctrina uniforme, sin embargo es posible trazar ciertos rasgos comunes: 1) el rechazo toda especulación filosófica que verse sobre cosas que no puedan contrastarse con la experiencia, 2) el modelo de conocimiento positivo es el científico, cuya validez sí se da, en gran medida, por verificación empírica, 3) la tarea de la filosofía es asistir a ese conocimiento mediante el análisis del lenguaje científico y 4) para ello la filosofía se sirve de las ciencias formales, especialmente de la lógica que había logrado para ese entonces importantes avances.

La Fenomenología surge, a principios de siglo, con la obra del filósofo alemán E. Husserl (1859-1938), como reacción contra el lugar en el que el Positivismo del siglo XIX había colocado a la filosofía. Los grandes logros de las ciencias naturales y sociales subyugaron a los filósofos positivistas al punto de que concibieron su tarea en función de las ciencias, como metodología, como sistematización de las ciencias o como psicología. Para Husserl el psicologismo de los positivistas no da una cabal explicación de los procesos que regulan el conocimiento. Por ello aspira a una reforma de la filosofía que haga de ella una ciencia estricta, un saber fundamental y definitivo, con problemas y teorías bien determinados y con un método propio, el fenomenológico. El método fenomenológico se propone la descripción de la estructura de la experiencia tal como se presenta a la conciencia, a partir de una serie de reducciones que van de las cosas, individuales y mudables que aparecen a la intuición, hasta llegar a las esencias o ideas, universales y necesarias, de las cosas constituidas por el sujeto trascendental cognoscente. En la filosofía husserliana se forma Martin Heidegger. Y de ella también son deudores, de alguna manera, el Existencialismo y la Hermenéutica.

Los representantes del Existencialismo, el alemán K. Jaspers, y los franceses J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty entre otros, motivados por los desastres que padeció Europa durante el siglo XX, replantean el estudio del hombre en sí mismo. Reconocen como su primer exponente al filósofo danés S. Kierkegaard, y adoptan para sus análisis el método fenomenológico con el que Heidegger había descrito el estado originario de la existencia humana. Para el Existencialismo la filosofía debe tratar fundamentalmente de la existencia. De hecho, la existencia precede a la esencia. El hombre, primero existe, comienza por no ser nada y después se define de la manera que haya libremente optado. Así el existencialismo se centra en el análisis de la existencia humana concreta y finita, en la subjetividad individual y su poder de elección libre.

La Hermenéutica del alemán H.G. Gadamer y del francés P. Ricoeur surge como una necesidad de interpretación del sentido de mensajes y textos, sujetos, por lo general, a malentendidos que son consustanciales a los mismos, y de

15

garantizar, así, su correcta transmisión. Entender, pues, es el resultado de una interpretación. También la Hermenéutica rescata el análisis heideggeriano de la existencia humana, especialmente sus consideraciones sobre el lenguaje como revelador del mundo, sobre el horizonte como marco en el que se constituye el sentido y sobre cierta experiencia vital, previa a la reflexión científica y filosófica, y condición a su vez de las mismas.

Por último, se ha dado el nombre de Postmodernidad a una tendencia que reúne pensadores de la segunda mitad del siglo XX: G. Vattimo, J. Baudrillard, J.-F. Lyotard, J. Derrida y M. Foucault, que sustentan una cierta oposición y superación de la Modernidad. La crítica de los postmodernos radica, en primer lugar, en desenmascarar al sujeto de la modernidad. La concepción de la razón moderna con sus presuntos logros filosóficos, especialmente, gnoseológicos y científicos, ha fracasado. Dadas las actuales condiciones, es imposible la plasmación del proyecto moderno. Por lo cual, lo que hoy se afianza es el nihilismo: la ausencia absoluta de valores. En este sentido, los postmodernos reivindican el pensamiento del filósofo alemán F. Nietzsche (1844-1900) quien ya había advertido sobre la pérdida de sentido de los valores tradicionales, morales y metafísicos, resumidos en su anuncio de la "muerte de Dios", y la necesidad de superación de los mismos. En segundo lugar, los postmodernos se proponen la deconstrucción pieza por pieza de la subjetividad moderna para hacer notar su falsificación y acceder a su verdadero sentido. Pero como éste es algo relativo al observador, el postmodernismo termina sustentando un relativismo cultural. En efecto, contra la idea, filosófica europea por cierto, de una historia lineal que conlleva un proceso unitario y progresivo hacia un fin, el Postmodernismo proclama justamente el fin de esa historia y realza la multiplicidad de versiones del mundo y la diversidad de racionalidades.

Martin Heidegger (1889-1976) es uno de los pensadores más originales e influyentes del siglo. Reprocha a la metafísica occidental haber descuidado y hasta ocultado el tema propio de la filosofía: la cuestión del ser. De hecho, la filosofía siempre se preguntó por el ser. Pero en las respuestas históricas que dio, lo interpretó de diferentes maneras. Desde las primeras especulaciones griegas la respuesta a la pregunta por el ser se desvía hacia un ente: la idea del bien en Platón, el acto puro en Aristóteles, Dios en el medioevo, el sujeto pensante en la modernidad. De hecho, al proceder de esta manera la filosofía delimita una época. Heidegger hace notar que mientras en la filosofía griega y medieval se privilegió y hasta endiosó un ente, a partir de Descartes y su descubrimiento del *cogito*, la filosofía se centró en el hombre como fundamento de toda la realidad. Y que esta filosofía moderna llega a su punto culminante con Hegel con quien el

cogito cartesiano se vuelve absoluta autoconciencia. La filosofía, pues, privilegió un ente, lo hizo condición y fundamento de los demás entes y se olvidó del ser, o a lo sumo lo consideró una noción vaga e imprecisa. Pero el ser no es un ente. La filosofía siempre se movió en un plano óntico y no penetró en el plano ontológico, en el cual se funda el plano óntico de los entes. La filosofía no pensó la diferencia entre ser y entes, la diferencia ontológica. Así entonces, tal como la entiende Heidegger, la filosofía tiene por tema el ser y, por lo tanto, consiste en una ontología. Además, en esas múltiples maneras ónticas de interpretar el ser, hay una nota común: la permanente presencia. La idea de bien, el dios, el sujeto no cambian, a diferencia de los entes que se fundamentan a partir por ellos respectivamente y que están sujetos al devenir temporal. La filosofía pensó el ser, pues, desde un aspecto temporal: el presente. La principal obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, justamente se aboca de lleno a la cuestión del ser y su relación con el tiempo como marco de sentido del mismo.

Ahora bien, para desarrollar la pregunta por el ser, Heidegger hace notar que el hombre conoce entes, tiene experiencia de entes. Todo lo que rodea al hombre, las cosas, los demás hombres, *es* un ente. Y como el hombre sabe que algo *es* de determinado modo y no de otro, es preciso que comprenda de antemano qué significa ese "es". Incluso el hombre se comporta de diferente manera ante diferentes entes: una es la actitud al utilizar un martillo, otra lo es ante un semejante. Las actitudes varían porque el modo de ser de esos entes es en cada caso distinto. El hombre tiene cierto privilegio. Posee de manera tácita una cierta comprensión del ser que Heidegger llama comprensión preontológica. Esta comprensión determina, en cada caso e incluso en cada época de la historia y en cada cultura, la relación que establece el hombre con los entes. La pregunta por el ser, pues, arraiga en la comprensión preontológica del ser. Como el ser es siempre ser de un ente, de entre los entes el hombre es el que se distingue por esa su comprensión y, por tanto, por preguntar por el ser. Pues el hombre es el ente en el que está presente el ser mismo. Precisamente, a la presencia del ser en el hombre la denomina Heidegger *Dasein*, textualmente "ahí del ser". Un análisis estructural del hombre entendido como ahí del ser, por tanto, puede hacer patente el ser mismo. La ontología se constituye a partir del *Dasein*. El hombre, pues, posee una cierta preeminencia ontológica por cuanto le es inherente la comprensión del ser. Así, la ontología del hombre está en la base de una ontología del ser.

El hombre, que es el ahí del ser, es esencialmente su propia existencia. Por ello Heidegger llama también a su análisis, *analítica existencial*. Existencia indica que el hombre se encuentra más allá del ente, en estado de abierto, referido al ser. Por ello existencia es sinónimo de trascendencia. Pero no se trata la relación hombre-ser de dos instancias separadas, como si el hombre se elevara por sobre

los entes en pos del ser, sino que el hombre es esa trascendencia. El hombre es comprensión del ser y relación al ser. Los demás entes, en cambio, poseen una existencia cerrada, son cosas, y su relación al ser les es dada por el hombre. Por ello al hombre le preocupa su relación al ser, porque al estar en una relación abierta al ser, deberá decidir por una relación auténtica o por otra inauténtica, esto es asumiendo esa relación u ocultándola. La existencia es siempre un yo que toma partido por las posibilidades que se le presentan, que elige ser de tal o cual manera, y por ello la existencia antecede y determina la esencia.

La primera determinación existencial del ahí del ser es ser-en-el-mundo. Las demás características del ahí del ser se entienden a partir de esta primera relación. Mas no se trata ahí del ser-ser en el mundo de una relación como planteaba la metafísica tradicional entre sujeto cognoscente frente a un objeto conocido. Esta concepción cosificaba ya no sólo a los entes sino también al hombre como sujeto y establecía entre ellos un proceso cognoscitivo que iba de lo sensual a lo intelectual. La relación ahí del ser y mundo es más originaria y prerreflexiva. El ser-en-el mundo es el modo de vincularse familiarmente del ahí del ser con los entes exteriores e incluso interiores o pensados. El ahí del ser se encuentra entre los entes inmediatamente relacionado con ellos, se maneja entre ellos. El hombre es, a la vez, comprensión del ser y comprensión del mundo. Y por esta comprensión se descubren, se le hacen patentes los entes. A este hacerse patente lo llama Heidegger verdad. El hombre se ocupa con los entes en tanto útiles. Los útiles no son, en principio, cosas en el sentido de objetos de conocimiento, sino entes intramundanos que el hombre tiene a la mano y le sirven para sus propósitos. Por ejemplo, un cuchillo que sirve para cortar un trozo de pan que está sobre un plato y que será alimento para alguien. El útil nunca se da de manera aislada, sino dentro de un todo intrincado de útiles (el cuchillo, el pan, el plato), que apuntan a un fin último que no es un útil, sino otro ahí del ser, ese "alguien" del ejemplo. Los útiles se caracterizan porque se refieren entre ellos de manera significativa para un ahí del ser, y el conjunto de esas referencias conforma el mundo. El mundo, así considerado, es inseparable del ahí del ser y constituye el ámbito propio en el que el ahí del ser se desenvuelve. Pero en el mundo no sólo hay útiles para el hombre, sino también hay otros hombres, otros ahí del ser, en el ejemplo: ese alguien que come el pan. Por tanto, el ser en el mundo está siempre en común con otro u otros. Aun estando solo, uno está en común de manera esquiva con otros. Heidegger delimita dos conductas del hombre, una respecto de los útiles, que llama ocupación, y otra respecto de sus semejantes, que llama solicitud. Pero, en la actitud cotidiana, en la misma en que se ocupa con los útiles, el ahí del ser no se encuentra a sí mismo de manera propia respecto de los otros, sino que es uno más del montón, digamos. Está sometido a lo

que se dice, a lo que se usa, y esta tendencia a la superficialidad, a la masificación es la que domina al ahí del ser y no le permite ser auténtico.

El ahí del ser posee, a su vez, tres notas propias de su existencia, por ello llamadas existenciarios: el encontrarse, la comprensión y el habla. El encontrarse refiere a los modos en los que uno es capaz de estar. Son los denominados temples de ánimo: alegría, tristeza, agrado, temor, buen humor, angustia, etc. Estos temples no son provocados por algo exterior, como si alguna cosa amenazante provocara temor o angustia, sino que es el ahí del ser que posee de suyo la capacidad de encontrarse en esos temples anímicos como condición para que los entes se manifiesten de ese modo. El hombre siempre se encuentra en determinados temples. Además el ahí del ser es comprensión. La comprensión le permite ver e interpretar los entes y a sí mismo. Mas esta visión e interpretación no son un acto reflexivo, especulativo, sino que gracias a la comprensión el ahí del ser se maneja cómodamente entre los entes, antes de cualquier acto teorético. La comprensión es, a la vez, posibilidad. El ahí del ser, por la comprensión, cumple con una de sus posibilidades concretas de ser. Y el mundo, justamente, es el conjunto de posibilidades del ahí del ser. Por ejemplo, a un ente cualquiera, la luna, un indio del Amazonas puede comprenderla como una diosa; un astrónomo, como el satélite de la tierra; un poeta, como la cara de su amada, y ello es posible porque para cada uno las posibilidades son diferentes. El ahí del ser es también poder ser. En el ejemplo, el poder ser del indio es un poder ser respecto de lo mágico; el poder ser del astrónomo, lo es respecto de lo científico; el del poeta, respecto de lo metafórico. El habla, por su parte, refiere el intrincado en el que se hallan los útiles cumpliendo cada uno su función propia: el cuchillo que corta el pan que está sobre el plato, que servirá de alimento para alguien. Esta articulación significativa de útiles que se subordinan unos a otros y que, en última instancia, constituyen el mundo es algo no expresado. Pero el ahí del ser que se mueve entre ellos y que, por tanto, los interpreta, bien puede explicitar esa su interpretación por medio del habla. El habla es, como el encontrarse en cierto temple y la comprensión, un constitutivo del ahí del ser.

Ahora bien, si por su condición de ser el ahí del ser está abierto a los entes y a sus semejantes, esto es: el hombre es en el mundo, por su comprensión, por sus posibilidades de ser, el hombre está arrojado hacia adelante, porque puede ser o no ser. De hecho, de entre todas las posibilidades de ser, el ser ahí tiene la posibilidad de no ser, esto es de morir. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de su existencia. La posibilidad más cierta y peculiar, pues se impone como una amenaza constantemente posible. Y el encontrarse sosteniendo esa amenaza constituye el temple de la angustia. El ahí del ser, entonces, es yecto y proyecto a la vez. El proyecto no se trata de planes premeditados o decisiones a cumplir, sino que es el ámbito en el cual

16

el ahí del ser puede moverse. Pero el ahí del ser en su ser con otros perdió su autenticidad, cayó de poder ser sí mismo. El ahí del ser se asimiló al mundo, a los entes intramundanos. Y así el hombre caído se comprende a sí mismo como comprende a las cosas, esto es como una sustancia cerrada en sí misma con determinados accidentes, tal como hizo justamente la metafísica. Por esta caída se abandonó la posibilidad de una comprensión auténtica de su existencia. Y a ello se sumó el hecho de que el hombre se envolvió en el gentío y se hizo uno más entre todos. La caída tiene una serie de caracteres: la tentación, el ahí del ser si no tuviera la tentación, no habría caído en ser uno cualquiera. La quietud, porque en ese estado de caída se siente cómodo. La alienación, en tanto deja de ser sí mismo. Y el aprisionamiento, ya que queda encerrado en su situación de caído. La caída además convierte al habla, con la que daba cuenta de los entes, en habladuría: se habla de todo, sin decir nada en concreto. La comprensión se vuelve curiosidad: el hombre caído se interesa por todo y por tanto cualquier cosa da lo mismo. Y la interpretación cae en ambigüedad: se tiene la ilusión de saberlo todo.

Para Heidegger, pues, la constitución originaria del ahí del ser se da en 1) la existencia en tanto poder ser, 2) la facticidad en tanto ser en el mundo y 3) el ser caído en tanto perdido en el mundo. Y estos tres momentos constituyen lo que llama cuidado o cura. Mas la cura que es el ahí del ser se asienta en algo más originario todavía: el tiempo. Pues esos tres momentos expresan respectivamente 1) un futuro o avenir, por cuanto el poder ser en sus posibilidades se anticipa a sí mismo, 2) un pasado, por cuanto el estado de yecto ya es en el mundo y 3) un presente dado entre los entes. El ahí del ser aviene (futuro) hacia sí, como algo que ya (pasado) es y que cae (presente). El ahí del ser, por tanto, es una unidad de temporalidad que se despliega en esos tres momentos. Entonces, como el ahí del ser mienta comprensión del ser, la cura es cura por la comprensión al ser. Y como la cura es tiempo, la comprensión del ser se da a partir del tiempo. El tiempo, pues, es el ámbito en el cual es posible la manifestación del ser.

Textos

Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (selección)

§ 13. En la forma peculiar de *historia externa* se expone de ordinario el origen y el desarrollo de la filosofía. Esta forma da a los grados de evolución de la Idea la apariencia de una sucesión *contingente* en la que se enuncian simplemente los diferentes principios y sus desarrollos en las filosofías respectivas.

Pero el autor de esta obra milenaria es el Espíritu vivo, único, que en virtud de su naturaleza pensante, debe hacerse consciente de *lo que es*, y habiéndose constituido a su vez esta conciencia en objeto, debe elevarse por encima y llegar en sí a un grado superior. Así pues, la historia de la filosofía, en las filosofías aparentemente diversas, no muestra más que una sola filosofía en los diversos grados de su desarrollo. Y por otra parte los principios particulares, cada uno de los cuales sirve de base a un sistema, son simplemente las ramificaciones de una sola y misma totalidad. La última filosofía en cuanto al tiempo, es el resultado de todas las precedentes y debe contener por tanto los principios de todas ellas. Si realmente es una filosofía debe ser la más desarrollada, la más rica y la más concreta.

§ 14. El desarrollo de la filosofía que se presenta en la historia de la filosofía se presenta también en la filosofía, pero liberado de la exteriorización histórica, en toda pureza en el filo del pensamiento. El pensamiento libre y verdadero es en sí concreto y así es idea; pero en toda su universalidad es la *Idea* o lo *Absoluto*. La ciencia de lo Absoluto es esencialmente un sistema, porque lo verdadero concreto existe solamente desarrollándose en sí mismo, concentrándose y manteniéndose como unidad, es decir, como *totalidad*, y sólo por la distinción y la determinación de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas así como la libertad del todo.

Una filosofía sin *sistema* no puede ser nada científico. Además de que no expresa en este caso sino una disposición de espíritu subjetiva, su contenido es contingente. Un contenido sólo tiene justificación considerado como momento de la totalidad, de otro modo, no es sino una presunción sin fundamento o una certidumbre subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan a expresar sólo *convicciones* y *opiniones*. En el término de sistema se entiende equivocadamente la filosofía de un principio limitado, distinto de los demás, cuando, al contrario, el principio de la filosofía verdadera trata de compendiar todos los principios particulares.

§ 15. Cada una de las partes de la filosofía forma un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo. Pero la idea filosófica se halla en él en una determinación o elemento particular. Un círculo que forme en sí una totalidad rompe los límites de su elemento y da ocasión a una esfera ulterior. El total se presenta, pues, como un círculo de círculos, formando cada uno de ellos un momento necesario, de suerte que el sistema de sus elementos particulares constituye la idea completa que aparece también en cada uno de ellos en particular. [...]

§ 17. En cuanto a su comienzo, la filosofía *parece* empezar, como las demás ciencias, partiendo de una hipótesis subjetiva, es decir, tomando como objeto de su pensar un objeto particular, en este caso *el pensar mismo*, igual que otras ciencias parten del número, del espacio, etc. Pero se trata aquí del acto libre del pensar que se coloca en una perspectiva en que el pensar existe por sí

y se genera y se da a sí mismo su propio objeto. Además, la perspectiva que se presenta así como inmediata, debe constituirse, dentro de la ciencia, en resultado y aun en resultado último; en él ésta llega de nuevo a su comienzo y vuelve a sí misma. de esta manera la filosofía se presenta como un círculo que retorna a sí mismo; no tiene comienzo en el sentido de las otras ciencias; el comienzo aquí no es sino una relación con el sujeto que decide filosofar.

§ 18. Como no es posible dar previamente una representación general de la filosofía, pues solamente el *todo* de una ciencia es lo que representa la Idea, esta Idea es la única que puede hacernos comprender su *división*; es como esta Idea de la que debe ser sacada una anticipación, pero la Idea es el pensar absolutamente idéntico a sí mismo.

Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Cap. 1 "La pregunta fundante de la metafísica" (selección)

¿Por qué hay ente y no, más bien, nada? Tal es la pregunta. Mas no se trata de una pregunta cualquiera. ¿Por qué hay ente y no, más bien, nada? He aquí evidentemente la primera de las preguntas. Mas no lo es en el orden cronológico de las preguntas. Los hombres particulares, en los pueblos a lo largo de su proceso histórico, preguntan muchas cosas. Se informan, anotan y examinan todo género de cuestiones antes de dar con la pregunta: ¿por qué hay ente y no, más bien, nada? Y muchos, al fin de cuentas, jamás dan con esa pregunta, si por ella entendemos no oírla o leerla, sino preguntarla, reproducirla, plantearla, ponerse en condiciones de formularla. Y sin embargo todos, alguna vez, y quizás con frecuencia, hemos sido tocados por su oculto poder, sin comprender bien lo que nos sucedía. Surge, por ejemplo, con motivos de alguna gran desesperación, cuando las cosas pierden todo peso y se oscurece todo sentido. Quizás alguna vez golpee como el sórdido toque de una campana que suena en el interior de la existencia y que de a poco se extingue. También en la alegría del corazón está la pregunta, cuando todas las cosas se transforman a nuestro alrededor como si las viésemos por primera vez, entonces nos parece que sería más fácil concebir las cosas como no siendo a que son y que son como son. Y también se presenta en el aburrimiento, cuando estamos lejos de la desesperación y de la alegría, cuando el carácter constante del ente se vuelve anodino y nos da lo mismo que sea o no sea. [...]

Puede ser preguntada con propiedad o desconocida como pregunta. Puede pasar por nuestra existencia como una ráfaga fugaz o acosarnos con dureza. Incluso podemos rechazarla y alejarla con cualquier pretexto. Lo cierto es que jamás constituye la pregunta que preguntamos primero en el orden

temporal. Sin embargo es primera en otro sentido, a saber según la dignidad. Esto se puede aclarar de tres modos. La pregunta ¿por qué hay ente y no, más bien, nada? Tiene para nosotros el significado de la primera en dignidad porque es la más extensa, la más profunda y la más originaria.

Es la pregunta que llega más lejos. No se detiene ante ningún ente, cualquiera sea. Los abarca a todos y no sólo a los que están allí a la mano en cierto sentido, sino también a los que fueron y a los que serán. Los límites de su ámbito están en lo que no es absolutamente y en lo que jamás ha sido: en la nada. Todo lo que no sea nada entra en la pregunta. E incluso la nada misma. Porque no hablamos de ella porque ella sea algo, un ente, sino porque es. El alcance de la pregunta es tan amplio que jamás podríamos sobrepasarlo. [...] La pregunta pregunta por el ente como tal y en su totalidad.

No sólo es la más extensa pregunta, sino también la más profunda. ¿Por qué hay ente y no, más bien, nada? ¿Por qué, es decir, cuál es el fundamento? ¿De qué fundamento viene el ente? ¿Sobre cuál se apoya? ¿A cuál se dirige? [...] La pregunta busca el fundamento del ente en cuanto ente. Y buscar el fundamento es profundizar. [...]

En tanto la más extensa y la más profunda es también la más originaria. [...] En ella nos mantenemos muy lejos de todo ente en particular y singular, o sea de este o aquel ente. Lo pensamos en su totalidad, pero sin referencia particular alguna. Y solo un ente se apremia de manera extraña y reiterada frente a tal pregunta, a saber el hombre que la plantea. [...] Semejante pregunta por el por qué tiene el fundamento en un salto mediante el cual el hombre hace un cambio súbito de su estado de seguridad de su existencia anterior, sea auténtico o supuesto. [...] A tal salto, erguido como fundamento, lo denominamos origen, porque saltando llega al fundamento y lo hace surgir. A la pregunta ¿por qué hay ente y no, más bien, nada?, en tanto muestra el fundamento de todo preguntar auténtico y es un salto originario, tenemos que reconocerla como la más originaria.

17

3. La filosofía en sus problemas

Los problemas de los que se ha ocupado la filosofía a lo largo de su historia son numerosos y cualitativamente diversos. Con seguridad, el lector habrá podido percibir que esa cantidad y complejidad de problemas se ponen en evidencia en la exposición de la segunda parte de este libro, "La filosofía en su historia". En efecto, en cada capítulo de la historia de la filosofía surgen determinados problemas que los distintos filósofos intentan resolver, en cada caso, a través de la elaboración de un conjunto de respuestas teóricas específicas. El ordenamiento conceptual de estas respuestas teóricas dio lugar a la constitución de los distintos sistemas filosóficos. En la sección anterior hemos presentado estos sistemas según un ordenamiento cronológico y los hemos asociado con ciertos hechos históricos que consideramos relevantes. Esta tercera parte, en cambio, insistirá en el carácter sistemático-conceptual que hace de cada teoría, precisamente, un sistema filosófico. Como no nos es posible, dentro de los límites de esta tercera sección, enumerar todos los problemas de que se ha ocupado la filosofía, escogeremos en especial aquellos que han suscitado mayor interés a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

El primero de ellos, que hemos denominado *a priori - a posteriori*, concierne a las condiciones de posibilidad sobre las que debe apoyarse la construcción de un discurso humano acerca de la realidad. Será *a priori* si prescinde de los datos de la experiencia y se aferra sólo a las ideas de la razón, o será *a posteriori* si parte de los datos de la experiencia y se aferra sólo a ellos prescindiendo de las ideas de la razón.

El segundo de estos problemas, constituido por la *filosofía del lenguaje*, se refiere al análisis filosófico de nuestro discurso acerca de la realidad y concierne a los límites y la cautela que ese discurso debe asumir al referirse al mundo.

El tercer problema es el de la *filosofía práctica*. A diferencia de los ítems precedentes, que recortan la realidad como objeto teórico y la separan de toda referencia al estatus ontológico del hombre, la filosofía práctica se ocupa del obrar humano, de los fundamentos y la naturaleza de las acciones del hombre. La filosofía práctica puede, a su vez, ser dividida en dos partes. La primera es la *ética*, que estudia la praxis humana individual, y la segunda es la *filosofía política*, que estudia la praxis humana social o la relación de unos hombres con otros.

3.1 *A priori - a posteriori*

Salvo algunas excepciones, durante su extensa historia la filosofía ha procurado desarrollar sus explicaciones de la realidad mediante la formulación de principios, o más precisamente de *leyes*, es decir de enunciados de validez *universal* y *necesaria*. En sentido filosófico una ley tiene carácter *universal* porque lo que ella afirma acerca de la realidad no sólo es válido para algunos casos, sino para *todos* los casos posibles. Y esa ley tiene carácter *necesario* en la medida que la realidad a que ella se refiere no puede ni podría ser de una manera diferente de la que esa misma ley expresa. Por ejemplo, la afirmación de que "todos los números pares son múltiplos de dos" es *universal* porque vale justamente para todos los números pares, cuya serie es infinita, y no sólo para algunos de ellos. Y es *necesaria* porque no es posible que un número par no sea múltiplo de dos: si es par, es múltiplo de dos y no hay otra posibilidad.

Ahora bien, ¿cómo conocemos la realidad? Existen distintas "entradas" por donde podemos aproximarnos a este interrogante. Para la filosofía, el problema del conocimiento implica inmediatamente el problema de la verdad. Por eso ella introduce una distinción que nos permite acercarnos al problema del conocimiento: la distinción entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*.

Si tenemos en cuenta que en toda afirmación se predica algo acerca de un sujeto, diremos que las *verdades de razón* son aquellas cuyo predicado no puede ser de otro modo que como es enunciado. Por eso se trata de verdades *necesarias*. Por ejemplo, la afirmación "el triángulo es una figura de tres lados" es una verdad necesaria porque lo que se predica del triángulo (a saber, que es una figura de tres lados) no puede ser de otra manera. *Es imposible pensar* que el triángulo no tenga tres lados. Otro ejemplo: en el enunciado "todos los puntos de la circunferencia están igualmente alejados del centro", la verdad de esta afirmación es necesaria porque es *imposible pensar* que los puntos de la circunferencia puedan alejarse del centro de otro modo que no sea en distancias iguales. Es decir, el predicado no puede tener un contenido diferente del que se afirma en el enunciado. En este sentido las llamadas *verdades de razón* son afirmaciones *necesarias*.

Los enunciados o juicios mediante los cuales formulamos estas verdades de razón se denominan *juicios apodícticos*. En este tipo de juicio la relación entre el sujeto y el predicado se presenta como una relación necesaria. El enlace entre sujeto y predicado está dado intrínsecamente, no depende de hechos ni de circunstancias exteriores (el sujeto "triángulo" y el predicado "tiene tres lados" están enlazados por definición y no por el hecho de que en el mundo existan objetos triangulares). Estos juicios se denominan también juicios *analíticos* porque el predicado resulta de un análisis o explicitación del contenido conceptual

del sujeto. En efecto, el predicado "figura de tres lados" no hace más que explicitar, es decir, hacer evidente, una propiedad que ya está contenida en la definición del sujeto "triángulo".

Por el contrario, llamamos *verdades de hecho* a los enunciados que establecen una relación no necesaria entre sujeto y predicado. En este caso, la relación entre sujeto y predicado depende de circunstancias y hechos exteriores al enunciado mismo. Por ejemplo, si tomamos la afirmación "la avenida Rivadavia tiene mil cuadras", la verdad de este enunciado encierra la posibilidad de que algún día se modifique la planificación urbana y la avenida deba hacerse más corta o más larga. Por lo tanto, no se trata ya de una verdad necesaria sino de una verdad *contingente* o *fáctica*, en el sentido de que su valor de verdad depende de los *hechos*. La relación entre sujeto y predicado es relativa a las circunstancias exteriores y no viene dada por definición. En el sujeto "avenida Rivadavia" no está implícito el predicado "tener mil cuadras". Otro ejemplo: la proposición "el escritorio está en el patio" enuncia un juicio de carácter fáctico y no necesario, pues *de hecho* el escritorio podría estar en el aula y no en el patio. Cuando decimos que estos juicios fácticos enuncian verdades no necesarias, nos referimos a que tales juicios no expresan *necesidad racional*. Desde el punto de vista de la razón no hay *necesidad* de que el escritorio esté en un sitio u otro, como tampoco hay *necesidad* de que la avenida tenga más o menos cuadras. Los juicios fácticos carecen de necesidad racional, pero al mismo tiempo expresan verdades de hecho o verdades históricas. Por lo tanto, los juicios fácticos implican la posibilidad de que lo afirmado por ellos no se cumpla o no se corresponda con la realidad.

Estos juicios que enuncian verdades de hecho y no verdades de razón son denominados más precisamente juicios *asertóricos*. Los juicios mediante los cuales formulamos estas verdades de hecho también reciben el nombre de juicios *sintéticos* porque en ellos el predicado no está implícito o contenido en el sujeto, sino que agrega simplemente al concepto del sujeto un atributo fáctico, una propiedad de hecho. Es decir, en el juicio sintético el predicado añade al sujeto una propiedad que no estaba contenida en el concepto del sujeto. Por eso justamente se denominan "sintéticos", porque *sintetizan* o *unen* el sujeto con un predicado que no está implícito o contenido en aquel. Volviendo al ejemplo anterior, el predicado "está en el patio" no hace más que agregar una propiedad que no está contenida necesariamente en el concepto de "escritorio".

El origen o fundamento de las *verdades de hecho* está dado por la experiencia, que es justamente experiencia de hechos. En la medida que se fundamentan en la experiencia y no en la razón, las verdades de hecho se denominan verdades *a posteriori* porque ellas resultan de una constatación fáctica. Es decir, su verdad depende de la comprobación empírica de determinados hechos. Aquí cabe la

distinción que formulara célebremente Kant, cuando afirmó que el conocimiento *comienza* con la experiencia, pero no *procede* de la experiencia. Es decir, es necesario diferenciar el *origen* del conocimiento y la *validez* del conocimiento. Entonces, en las verdades de hecho el origen y la validez del conocimiento se encuentran en la experiencia. Pero ¿cuál es el origen o fundamento de las verdades *a priori*, es decir, de las verdades de razón? Quizá baste decir aquí que el origen de las verdades *a priori* se encuentra en la razón humana, en el sentido de que son verdades que pertenecen a la racionalidad de todos los hombres. Estas verdades surgen de la racionalidad humana o bien porque en sí mismas son *evidentes* –esto es, que la razón las capta de forma inmediata, "a primera vista", e inmediatamente acepta su verdad– o bien porque se demuestran o deducen a partir de verdades evidentes. Por ejemplo, los llamados *principios lógicos* (de *identidad*, de *no contradicción* y del *tercero excluido*) son verdades evidentes. Es evidente para todos que todo objeto es idéntico a sí mismo (principio lógico de identidad), y esta evidencia no necesita ser demostrada. Las verdades *a priori* pertenecen al ámbito de la racionalidad que todos los hombres tienen en común y que es capaz de generar verdades de razón o *a priori*. En otras palabras, la razón o racionalidad puede producir conocimientos cuya verdad es independiente de la experiencia. Las verdades de razón son, entonces, conocimientos *a priori*.

En síntesis, existen verdades *a priori* originadas en la razón, y verdades *a posteriori* originadas en la experiencia. La razón y la experiencia, ya sea cada una tomada aisladamente, ya sea que se combinen entre sí, cubren todo el espectro de posibilidades con respecto al origen o fundamento del conocimiento humano.

En la historia de la filosofía, los binomios *verdades de razón- verdades de hecho, juicios analíticos- juicios sintéticos, juicios a priori- juicios a posteriori*, suscitaron diversos problemas y crearon a la vez las condiciones o los "marcos conceptuales" que permitieron solucionarlos. Podríamos decir que un marco conceptual es una red o un sistema de enunciados o verdades que se justifican entre sí y que permite justificar o deducir enunciados o verdades nuevos. Una filosofía que deduce una verdad racional a partir de otra verdad racional se mantiene en el nivel de la pura racionalidad, por eso se llama *racionalismo* o *idealismo*, porque se mantiene en el nivel de la pura razón o de las simples ideas de la razón. Mientras que una filosofía que agrega una verdad empírica a otra verdad empírica, se mantiene en el nivel de la pura experiencia sensible y se llama *empirismo*. Decimos "experiencia sensible" porque para el empirismo el conocimiento se realiza a través de los órganos de los sentidos (visión, tacto, oído, etc.), es decir a través de la experiencia sensible. En cambio para el racionalismo el conocimiento se realiza a través de las ideas de la razón. Sin embargo, a pesar de que *racionalismo* y *empirismo* constituyen ámbitos absolutamente heterogéneos entre sí, la historia

18

de la filosofía ha mostrado también casos o posiciones teóricas que procuraron conciliar o combinar en alguna medida un nivel con otro.

Tomaremos como ejemplo de puro racionalismo el de Anselmo de Canterbury, un eximio filósofo del siglo XI, que pretendió demostrar la existencia de Dios recurriendo a un razonamiento absolutamente *apriorístico*, es decir, partiendo exclusivamente de una idea de la razón. El segundo es el de Tomás de Aquino, filósofo del siglo XIII, quien también pretendió demostrar la existencia de Dios, pero en actitud crítica frente al apriorismo de Anselmo. El razonamiento de Tomás de Aquino, si bien toma como punto de partida la experiencia, pretende transitar *mediante la racionalidad* desde esta experiencia hacia la demostración de la existencia de Dios. También aludiremos brevemente a la repercusión del famoso argumento de Anselmo en algunos filósofos de la edad moderna. Por último haremos referencia al caso de Kant, quien formuló una teoría del conocimiento que abandona la alternativa *a priori - a posteriori*, hasta entonces excluyente, procurando combinar exitosamente ambos términos de la alternativa en una tercera posibilidad.

Quizá la más famosa demostración de la existencia de Dios de toda la historia de la filosofía haya sido la desarrollada por un monje, Anselmo de Canterbury (1033-1109), al comienzo de su obra llamada *Proslogio*. Allí Anselmo presenta un único argumento racional de la existencia de Dios, que no apela a la fe –como podría esperarse de un argumento de tema teológico, como éste– ni tampoco a la experiencia. La prueba anselmiana de la existencia de Dios recorre el camino inverso del que presenta Tomás, pues éste toma como punto de partida la experiencia ofrecida por los datos de nuestros sentidos. Anselmo, por el contrario, parte de una noción racional o *idea* de Dios y llega a la conclusión de la *necesidad* –en el sentido de *necesidad racional*– de su *existencia real*. De allí que su prueba pueda llamarse *a priori*, pues su planteo parte de la consideración de la idea de Dios como una *idea de la razón*, independientemente de cualquier experiencia.

Anselmo formula la idea de Dios con el supuesto de que es así como se presenta esa idea en el entendimiento, y así afirma que Dios es entendido –es decir, Dios es pensado por la razón– como "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado". Es decir, no hay nada que pueda siquiera ser concebido en el pensamiento como mayor que Dios. Según una modalidad propia de la disertación argumentativa de su época, va a oponer a esta noción, la noción contraria, que es la del "no creyente". En efecto, según el *Salmo* bíblico XIV, el no creyente sostiene que Dios no existe. Entonces, entre la afirmación de la *noción* de Dios y la noción contraria, sostenida por el no creyente, se crea una oposición que deberá superarse o resolverse por uno solo de estos dos términos o nociones. Como primer paso para intentar resolver esta oposición, Anselmo

insiste en la *razonabilidad* de la noción que él propone. Esto significa que aunque no se acepte la *existencia* de Dios, la *noción* planteada guarda cierta coherencia interna que la hace *inteligible*. Por lo tanto, debería aceptarse que una tal noción de Dios al menos *existe en el entendimiento*, incluso en el entendimiento del no creyente que niega su existencia.

Pero, podrá objetarse, una cosa es existir en el entendimiento y otra existir en la realidad. Si aquel que *no cree*, sin embargo *entiende* con su razón la noción de "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado", debe admitir que esa noción existe en su entendimiento, aunque no acepte que exista en la realidad. Ahora bien, "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si Dios es "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" y existe sólo en el entendimiento, *podríamos pensarlo como existente también en la realidad*, de lo contrario no podría decirse de Él que es "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado". En otras palabras, el pensamiento o la idea de algo supremo, tal que ni el mismo pensamiento podría concebir algo superior, implica *ya* la existencia real de ese algo supremo y no sólo su existencia mental. Pues si Dios no fuera pensado como existiendo también en la realidad, sino sólo en el pensamiento, entonces *podría pensarse* que hay algo mayor que Dios, lo cual contradice la afirmación que se acaba de admitir como verdadera. A saber: la noción de que Dios es aquello mayor que lo cual *nada puede ser pensado*.

En efecto, pensar a Dios como existente en el entendimiento y en la realidad es más que pensarlo sólo como existente en el entendimiento. Hay una necesidad lógica de pensar *también como real* la noción existente en el entendimiento de "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado". Pues "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" *no sería* "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" si no lo pienso, además, con el plus de realidad. El argumento llevado de este modo al punto de la contradicción, *reduce al absurdo* la afirmación del no creyente y conduce, en consecuencia, a la afirmación *necesaria* de la existencia de Dios, una vez que se ha admitido la noción de "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado".

Un monje llamado Gaunilo objetó el argumento de Anselmo señalando que con la sola noción de Dios no se puede justificar su existencia. Pues si de un *concepto* se siguiera la *existencia* de lo pensado en él, el argumento de Anselmo bien podría aplicarse a cualquier concepto que implique perfección, como por ejemplo el concepto de las Islas Afortunadas. Si aplicamos a este concepto el mismo esquema lógico del argumento de Anselmo, tendríamos que concluir que este lugar utópico debería existir, de lo contrario no serían las Islas Afortunadas. Pero Anselmo hace notar que el argumento *sólo se aplica a Dios*, porque sólo Dios puede ser pensado como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Pues de cualquier otra cosa

que no sea Dios puede pensarse tanto su existencia como su no existencia. Pero Dios, "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado", necesariamente debe pensarse como existente, so pena de contradicción.

Tampoco Tomás de Aquino comparte el argumento de Anselmo y para intentar refutarlo propone su propia demostración de la existencia de Dios mediante cinco pruebas *a posteriori*. Éstas pueden considerarse tal vez como el argumento de oposición más contundente contra Anselmo. Las pruebas de Tomás son *a posteriori*, es decir toman como punto de partida datos de la experiencia. La aceptación de uno u otro camino, *a priori* o *a posteriori*, divide la historia de la filosofía en dos posiciones antitéticas. Una, la de los *aprioristas* o *idealistas*, que aceptan la prueba anselmiana y sostienen que a partir de la esencia o definición racional de Dios –o lo absoluto– se puede llegar a demostrar su existencia como necesaria. Y otra, la de los *no aprioristas*, que rechazan la prueba anselmiana y afirman que la esencia o definición es siempre conceptual y racional, lo cual no implica su existencia real y extramental. Por tanto, para los no aprioristas la existencia real de algo debe probarse siempre a partir de la existencia real de algo, en este caso, de algo cuya existencia real es ofrecida como tal por los datos de la experiencia.

La impugnación de Tomás se apoya, esencialmente, en una cuestión de perspectiva. Para él la única posibilidad de demostrar argumentalmente que algo existe, es tomar como punto de partida para el argumento algo que tenga existencia. Este punto de partida –la existencia– sólo lo ofrece la experiencia. Los cinco caminos de Tomás parten, entonces, de la experiencia real y concreta –*a posteriori* como dijimos– de alguna cosa existente a partir de la cual se llegará, a través de sucesivos pasos, a Dios. Si tomamos por ejemplo la primera prueba, vemos que allí Tomás parte de la *experiencia* del movimiento *físico*, luego pasa a la *necesidad* de que ese movimiento se verifique también en el nivel *metafísico* o *metaempírico* –es decir en el nivel de los entes que no me son dados en la experiencia o, en otras palabras, que no percibo a través de los sentidos–, y por fin concluye que esos dos movimientos –físico y metafísico– deben tener una causa última, un motor inmóvil, que es Dios.

Si bien las pruebas de Tomás están construidas a partir de la experiencia del movimiento, sin embargo cuando el argumento pasa del nivel físico al metafísico o metaempírico, la *experiencia* del movimiento es sustituida por la *necesidad racional de la existencia* del movimiento. Tomás puede pasar a atribuir al movimiento de los entes metaempíricos o metafísicos un origen que queda *fuera* del campo de la experiencia. Este origen o comienzo del movimiento es Dios, concebido como *motor inmóvil*. Es decir, Dios es causa del movimiento (es *motor*), pero sin embargo Él mismo no es movido por ningún motor (es *inmóvil*).

Con todo, en cuanto a la demostración de la existencia de Dios, la filosofía moderna tendió a adoptar más la prueba de Anselmo que las cinco pruebas de Tomás. Fue de hecho Descartes, en el siglo XVII, quien dio nuevo vigor a la prueba anselmiana y la introdujo dentro de los planteos propios de la filosofía moderna. Tan es así que en varios pasajes de sus obras se refiere a ella. Por ejemplo, en sus *Principios de Filosofía I, 14*, escribe:

> "Cuando el pensamiento repasa las distintas ideas o nociones contenidas en él y encuentra la de un ser omnisciente, omnipotente y absolutamente perfecto, juzga fácilmente, por lo que halla en esa idea, que Dios, que es ese ser perfecto, existe. Pues aunque tenga ideas distintas de varias otras cosas, no repara nada en ellas que le asegure la existencia de su objeto, mientras que nota en esta idea no sólo una existencia posible, como las demás, sino también una existencia absolutamente necesaria y eterna".

En el siglo XVIII Kant llamó a la prueba anselmiana *argumento ontológico*, pues se pretende con ella superar el nivel *óntico*, propio de los *entes* creados, contingentes, experimentables, y alcanzar de ese modo el *fundamento* del ser de esos entes. El fundamento de los entes creados ha de ser un ente increado, eterno y necesario. (Nótese que el término "óntico" hace referencia justamente al ámbito de los "entes", tal como se encuentran dados en la realidad. Mientras que el término "ontológico" hace referencia al fundamento de esos *entes* dados. *Onto-lógico* significa, entonces, "fundamento o razón de ser de los entes").

Ahora bien, de la posibilidad del concepto de Dios no se sigue, para Kant, la realidad de la existencia de Dios, sino que ésta debe ser agregada al concepto por medio de la experiencia. Afirma Kant (*Crítica de la razón pura*, "Dialéctica trascendental", II, 3, 4):

> "Si yo concibo un ente como realidad suprema, sin defecto, es preciso averiguar no obstante si ese ser existe o no".

Y, de hecho, Dios no se da en la experiencia. Así pues, es cierto que el concepto de un ser supremo es una idea consistente. Sin embargo, mientras este concepto sea *sólo* una idea, será incapaz de acrecentar por sí sola nuestro conocimiento acerca de lo que existe efectivamente. Cien táleros (pesos) reales, existentes –ejemplifica Kant– no suman más que cien táleros posibles, pensados. Dicho de otro modo, si tengo cien pesos en el bolsillo y cien pesos en el pensamiento, tengo *en realidad* cien pesos y no doscientos. En palabras de Kant:

"Ningún mercader aumentaría sus caudales, si para aumentar su fortuna, añadiera algunos ceros al estado de su caja".

G. W. F. Hegel, en el siglo XIX, reacciona en su *Ciencia de la Lógica* contra el argumento empirista kantiano y revaloriza el argumento de Anselmo. Allí escribe:

"No debe ignorarse que cuando se trata de Dios, uno se encuentra con algo muy distinto que cien táleros. Pues la finitud y la contingencia de las cosas hace que su existencia se distinga de su noción. Mas respecto de Dios, el pensamiento y la existencia, el ser y la noción son idénticos, y es precisamente esta unidad de noción y ser por la que Dios está constituido".

Para Hegel, el argumento kantiano es vulgar y desconoce cierta tendencia o movimiento del espíritu humano que va del pensamiento o la *noción* de Dios a la necesidad de afirmar su *existencia*.

En el marco del pensamiento contemporáneo, las críticas al argumento ontológico por parte de la filosofía analítica insisten en que *la existencia no es un predicado*, o dicho de otro modo, la existencia no es una propiedad predicable de un sujeto. Por ejemplo, en el enunciado "Las vacas son herbívoras", la propiedad que se predica del sujeto "vacas" es la de "ser herbívoras". La estructura lógica del enunciado implica que si existe *algo que sea una vaca, entonces ese algo es herbívoro*. Pero si aplicamos esta estructura al predicado de existencia en "Las vacas existen", lógicamente resultaría que *si existe algo que sea una vaca, entonces ese algo existe* (lo cual sería una tautología, esto es una repetición en el predicado de lo contenido en el sujeto). La *predicación de existencia* y la *predicación de propiedad* son, pues, diferentes. Tales los casos de "Dios existe" y "Dios es bondadoso" respectivamente. El primero equivaldría a afirmar tautológicamente "Dios es Dios". El segundo, en cambio, agrega la propiedad de bondad al sujeto Dios, independientemente de su existencia o no existencia.

La existencia, por tanto, no constituye un predicado de propiedad. Por otra parte, aunque el concepto de perfección implique la existencia, sin embargo nada implica que la perfección como tal necesariamente tenga que existir. En este punto, algunos filósofos contemporáneos han retomado los argumentos ya esbozados por Gaunilo y Kant. Por ejemplo, según J. Hospers (*Introducción al análisis filosófico*, II, A):

"A lo sumo ['el predicado de existencia de Dios'] muestra solamente que, a fin de que podamos imaginarlo como realmente perfecto, debemos imaginarlo

también como existente. Tener un solo cuerno es una condición necesaria para ser un unicornio, pero esto no prueba que existan unicornios".

No se puede, pues, afirmar *a priori* la existencia de algo aunque se lo *defina* de la manera más precisa posible.

Uno de los grandes desafíos de la filosofía ha sido el de procurar que el ideal de conocimiento puramente racional pueda incluir dentro de sí también el conocimiento de lo que es objeto de la experiencia contingente. En otros términos, la filosofía trata de abarcar o comprender la *multiplicidad de la realidad* y expresar ese carácter múltiple bajo un *único principio*. Esto equivale a decir que el conocimiento en sentido pleno se obtendrá cuando se logre formular juicios puramente racionales acerca de la realidad que en sí es fáctica y empírica. Pues si los juicios son sólo racionales y permanecen en el nivel de la pura racionalidad, el conocimiento se mantendrá en el dominio de la *lógica*. En consecuencia, ningún nuevo conocimiento acerca de la realidad fáctica podrá incrementar nuestro saber. En el nivel de la pura racionalidad, sólo formulamos juicios *universales* y *necesarios*, es decir, juicios que valen para todos los casos en que el predicado explicita o hace evidentes aquellos conocimientos que ya estaban contenidos o implícitos en el concepto del sujeto. Es lo que habíamos caracterizado anteriormente como *juicios analíticos a priori*, en la terminología de Kant. Por el contrario, si nos mantenemos en el nivel empírico y formulamos juicios sobre los datos de la experiencia, obtendremos nuevos conceptos que incrementarán nuestro conocimiento previo, pero que no serán racionales. Si los juicios no son racionales, carecerán del carácter de universalidad y necesidad (o necesariedad) que hacen del conocimiento un conocimiento riguroso.

Mencionamos a Kant porque fue precisamente él quien formuló este problema, que podría enunciarse del siguiente modo: ¿cómo lograr que la filosofía pueda llegar a formular juicios universales y necesarios? Pues si los juicios de la filosofía fueran *sintéticos* –en el sentido ya considerado de "juicios dependientes de la experiencia"– ellos valdrían solamente para *una experiencia determinada*. ¿Cómo podemos hacer para que nuestros juicios sean válidos para *todas las experiencias posibles*?

Recordemos la definición de "juicio". Llamamos juicio a un enunciado en el que un predicado se atribuye a un sujeto. Dicho de otro modo, se trata de un sujeto del cual se predica algo y, recíprocamente, de un predicado que dice algo acerca del sujeto. Expresado en una fórmula simple, todo juicio responde a la forma "S es P". Como hemos visto más arriba, Kant divide los juicios en dos clases: *analíticos* y *sintéticos*.

Son *analíticos* –insistiremos aún en ello– aquellos juicios en los cuales el concepto expresado por el predicado está contenido en el concepto del sujeto.

Dicho de otro modo, son juicios analíticos aquellos que resultan de un *análisis*, o sea de una suerte de *descomposición* del contenido conceptual del sujeto. Ese análisis, al descomponer el concepto del sujeto, permite encontrar como uno de sus elementos el contenido del concepto del predicado. Precisamente estos juicios se llaman *analíticos* porque el análisis del sujeto permite encontrar, contenido en él, el contenido del concepto del predicado. Por tal motivo los juicios analíticos se caracterizan por la *identidad*, pues ellos revelan una identidad entre el contenido conceptual del predicado y una parte del contenido conceptual del sujeto. En otros términos, en el predicado hay una reiteración de cierto aspecto conceptual del sujeto. Cabe observar, sin embargo, que no se trata de una identidad completa, pues el predicado no reitera el concepto entero del sujeto sino sólo un aspecto o parte de él. Por ejemplo, en "el triángulo tiene tres lados" o "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es de 180 grados", "tres lados" y "180 grados" son respectivamente elementos constitutivos del sujeto, aunque ni uno ni otro agotan el concepto total del sujeto. El predicado no representa una mera reiteración del sujeto, sino sólo de uno de sus aspectos conceptuales.

Precisamente la legitimidad o validez de los juicios *analíticos* proviene de esa *identidad* del predicado respecto del sujeto, y su verdad está dada por el hecho de que el predicado enuncia algo *idéntico* a *algún* contenido conceptual del sujeto. Es esa identidad la que hace que estos juicios analíticos sean absolutamente racionales. Su absoluta racionalidad proviene de una identidad entre el predicado y el sujeto que es absolutamente independiente de la experiencia. De allí que se llamen también juicios *a priori*. Estos juicios son *universales*, *necesarios* y, además, son *siempre verdaderos* porque su verdad puede verificarse *siempre* a través del *análisis* del contenido o concepto del *sujeto*.

En cambio, Kant llama juicios *sintéticos* a aquellos en los que el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto. El análisis del concepto del sujeto no permite encontrar entre sus contenidos el concepto del predicado. Se llaman sintéticos –como hemos visto anteriormente– porque su función consiste en *sintetizar*, es decir, en unir elementos no idénticos, sino diferentes entre sí. Insistiremos con otro ejemplo: "La mesa está en el aula". De ninguna manera el predicado "estar en el aula" puede ser encontrado dentro del contenido conceptual del sujeto "mesa".

Mientras que la validez de los juicios analíticos proviene de la identidad, la legitimidad de los juicios sintéticos proviene del hecho de que la verdad de lo que enuncian está avalada exclusivamente por la experiencia. Con todo, la experiencia tiene un carácter fáctico, es válida *aquí y ahora*. Pero la experiencia de este aquí y ahora no es la misma que la experiencia de otro aquí y ahora. De allí que los juicios sintéticos valgan para cada caso particular y que, por ello, no sean universales ni

generalizables, sino *particulares* y *contingentes*. Y porque dependen de una experiencia contingente estos juicios sintéticos son llamados juicios *a posteriori*.

Kant se encuentra frente a estos dos tipos de juicio que han sido formulados respectivamente por la tradición empirista (juicio sintético) y la tradición racionalista (juicio analítico). Y se plantea la siguiente pregunta: ¿es posible decir algo acerca de la realidad, es posible formular un juicio acerca de ella, de modo tal que esa formulación no tenga validez solamente *para un caso* de la experiencia, sino *para todos los casos*? En otros términos: ¿es posible que mi juicio acerca de la realidad pueda ser formulado de modo que funcione como una ley universal y que valga para todos los casos posibles?

Si fuera posible, ese juicio debería ser universal y necesario, es decir, universal porque debe ser válido para todos los casos, y necesario porque debe ser racional, es decir, porque su contenido no puede ser diferente del concepto que enuncia el juicio mismo. Pero un juicio que es universal y necesario debe ser expresión de lo que sucede en la realidad y, al mismo tiempo, debe ser *expresión racional de lo que sucede en la realidad*.

Estos juicios, que expresan racionalmente lo que sucede en la realidad, no pueden ser los juicios analíticos porque estos no agregan ni implican un conocimiento nuevo. No agregan conocimiento a lo que ya sabemos acerca del sujeto, sino que sólo explicitan algún aspecto o elemento del contenido conceptual del sujeto. Los juicios analíticos no pueden ser llamados conocimiento, sino reiteración de conocimientos implícitos en el sujeto, y esas reiteraciones no aumentan nuestro conocimiento. Si, pues, lo que sabemos acerca de la realidad fuera expresado a través de juicios analíticos, eso que sabemos no sería ciencia sino lógica. Es decir, sería una formulación absolutamente racional que quedaría en el solo nivel del pensamiento o de la pura razón, pero sin contacto con la realidad.

Sin embargo, tampoco los juicios sintéticos pueden expresar racionalmente lo que sucede en la realidad, porque si bien ellos agregan algo nuevo a lo que está contenido en el sujeto, también son particulares y contingentes. Los juicios sintéticos valen para *un* caso de la experiencia, pero carecen de la universalidad necesaria para ser aplicados a todos los casos en que esa misma experiencia pudiera repetirse. Si lo que sabemos acerca de la realidad fuera expresado a través de juicios sintéticos, nuestro conocimiento sería un conjunto de verificaciones empíricas y puramente fácticas. Cada una de estas verificaciones valdría para el caso concreto expresado por el enunciado o juicio sintético en cuestión, pero éste no podría ser jamás universalizado ni generalizado. En consecuencia, nuestro conocimiento acerca de la realidad sería pura contingencia sin universalidad ni racionalidad.

20

Kant intenta encontrar, entonces, juicios que tengan algo de los juicios analíticos y algo de los juicios sintéticos. De los juicios analíticos deben tener la racionalidad, es decir deben ser universales y necesarios. De los juicios sintéticos deben tener la capacidad de agregar conocimiento nuevo. Los juicios que Kant busca deben ser *a priori*, pero además deben agregar algo nuevo en el orden del conocimiento. Kant llama a estos juicios *juicios sintéticos a priori*. Ahora bien, ¿cuales son las condiciones que deben cumplirse para que tengan lugar esos juicios sintéticos *a priori*? ¿Cuáles son las condiciones para que estos juicios sean *posibles*? Por ejemplo, respecto de un mismo sujeto, pongamos por caso "línea recta", puedo formular dos juicios distintos:

a) "La línea recta es una serie de puntos colocados todos en la misma dirección". En este caso el juicio sigue siendo analítico porque el concepto de "puntos orientados en la misma dirección" está incluido en el concepto de "línea recta". En este caso, pues, he formulado un juicio analítico. Ahora veamos este otro:
b) "La línea recta es la línea más corta entre dos puntos". Aquí el juicio presenta dos características que me colocan frente a una situación absolutamente diferente de la que me presentaba el caso anterior.

En efecto, mediante este juicio: (1) formulo un *juicio sintético* porque agrego algo nuevo al conocimiento del concepto de línea. El análisis del concepto "línea recta" incluye el concepto de "puntos colocados todos en la misma dirección", pero no incluye ninguna referencia a la cantidad o a la magnitud. La referencia a la magnitud es algo que no se desprende del contenido conceptual del sujeto "línea recta", por eso es algo nuevo respecto del contenido conceptual del sujeto. Y (2), es además un juicio *a priori* porque lo que agrego que el sujeto es racional, es decir, no necesito realizar la experiencia concreta de la medición para verificar que la línea recta es la más corta entre dos puntos. La intuición de que la línea recta es la más corta entre dos puntos es *a priori* y es *racional*, es decir, no es sensible, no requiere verificación empírica.

Kant llama entonces *juicios sintéticos a priori* a los juicios que son *a priori* (porque lo que afirmo puedo concebirlo con la mente, independientemente de la experiencia), y a la vez *sintéticos* (en la medida que agregan algo nuevo a nuestro conocimiento).

En este punto cabe hacer una observación contextual que permitirá entender la relevancia filosófica de este tercer tipo de juicio, el juicio sintético a priori. Durante el período en que Kant concibió y escribió la *Crítica de la razón pura* su pensamiento estaba profundamente comprometido con las investigaciones en física mecánica de I. Newton, quien en 1687 había publicado su gran obra *Principia Mathematica*. En esta obra Newton logró por primera vez en

la historia de la ciencia formular matemáticamente, mediante un sistema de principios y postulados, la teoría de la *ley de gravitación universal*. Es decir, Newton no sólo explicaba el caso particular de la atracción gravitatoria entre los planetas –cuerpos celestes de masas inmensas–, sino que universalizaba la acción de esta ley *para todos los cuerpos* –incluidos los cuerpos terrestres–, cualquiera fuese la magnitud de su masa. Es decir, Newton lograba unificar en un único principio racional –expresado en la exposición sistemática y matemática de su teoría–, una multiplicidad de fenómenos físicos que se habían registrado empíricamente. Para Kant este hallazgo de Newton tuvo el carácter de una "revolución" con respecto a toda la historia del conocimiento y, por tanto, ponía en tela de juicio la naturaleza y alcance del "órgano" por excelencia del conocimiento: la razón. No es sorprendente, pues, que Kant llevase la crítica de la razón "pura" tan lejos como para poder introducir en ella la nueva universalidad de la razón "científica". Son justamente los *juicios sintéticos a priori* los que permiten expresar esta nueva manera de ser del conocimiento: a la vez empírico y racional, *a priori* y experimental, múltiple y universal. Ahora bien, era este mismo estatus de universalidad científica el que Kant reclamaba para la filosofía entendida como ciencia metafísica. Así, los enunciados metafísicos deberían llegar a ser *juicios sintéticos a priori*.

(Es interesante señalar que el sentido *a priori* de estos juicios sintéticos se constata reiteradamente en el mundo de la ciencia. Varios fenómenos astronómicos fueron *deducidos* por cálculos matemáticos y posteriormente *descubiertos* empíricamente. Por ejemplo, la existencia y posición del planeta Neptuno fueron predichas sobre la base de cálculos matemáticos; la corroboración empírica de estas predicciones se realizó pocos años después, en 1846).

3.2 La filosofía y el lenguaje

Si bien el lenguaje en sí mismo ha constituido un objeto de reflexión filosófica ya entre los pensadores de la antigüedad, es cierto que recién hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX los estudios filosóficos acerca del lenguaje comenzaron a profundizarse hasta adquirir el carácter de un saber sistemático y específico. Hay quienes consideran a algunos eminentes filósofos medievales (Guillermo de Ockham, Escoto Erígena, Pedro Abelardo) como primeros y agudos exponentes de los primeros lineamientos de la filosofía del lenguaje. Muchos de estos pensadores estaban consagrados a la traducción de los textos griegos aristotélicos al latín, así como también a la exégesis bíblica y a las disputas de carácter teológico. Este contexto de puesta en correspondencia de lenguas extranjeras y de interpretación y discusión de ideas y creencias tan diversas entre

sí, pudo haber favorecido el desarrollo de una profunda conciencia lingüístico-filosófica que condujo a estos filósofos a la percepción y formulación de nuevos problemas. Para dar un ejemplo, el problema del significado de los conceptos universales. Ese problema en particular ha sido retomado y reformulado en la modernidad contemporánea, y ha abierto novedosas direcciones de investigación en distintas áreas concernientes al lenguaje (semántica, sintaxis-lógica, pragmática, semiótica, etc.).

Cuando más arriba hicimos referencia al argumento ontológico de Anselmo y al arco de repercusiones que éste suscitó entre algunos de sus coetáneos, también aludimos brevemente al filósofo Hospers, un exponente moderno de la filosofía analítica contemporánea que actualizaba, en nuevos términos, ese mismo problema. Sin embargo, aunque los principales problemas de la historia de la filosofía subsistan hasta el presente, los marcos teóricos y conceptuales con que hoy se abordan esos problemas son tan radicalmente diferentes, que es difícil sostener que se trate, sin más, de los "mismos" problemas. Diremos, en sentido metafórico, que los problemas de la historia de la filosofía –como, por otra parte, los de toda la historia del conocimiento– recorren un camino hecho de continuidades pero también de saltos o discontinuidades. Uno de esos saltos notables que ha dado la filosofía contemporánea, es el que se conoce como el "vuelco lingüístico" de la filosofía. En efecto, gran parte de la comunidad filosófica contemporánea ha desplazado los ámbitos o dominios tradicionales de reflexión de los problemas filosóficos (en especial, el metafísico y el gnoseológico) hacia el dominio, considerado central y exclusivo, de la filosofía del lenguaje.

Veamos el caso de uno de los pioneros que llevaron a cabo este nuevo emplazamiento de la filosofía en Alemania, donde se originó un movimiento marcadamente "logicista" y antimetafísico denominado Círculo de Viena. El alemán Rudolf Carnap (1891-1970) es el representante más genuino de este movimiento. Según Carnap, la tarea propia de la filosofía, tal como la expone en su obra principal *La sintaxis lógica del lenguaje*, consiste en el análisis sintáctico del lenguaje científico. Es decir, aquí los enunciados que se consideran relevantes para la filosofía son los *enunciados científicos*. Ahora bien, muchos de los enunciados científicos se expresan a través de ecuaciones, fórmulas lógicas o formas lógico-matemáticas. Es decir, se expresan de una manera eminentemente *sintáctica*, atendiendo al *orden* de los signos que integran esos enunciados y a las *reglas* que relacionan esos signos entre sí. Por tanto, el significado o la dimensión *semántica* de estos enunciados dependerá de la organización sintáctica o lógica de sus elementos constituyentes. En este caso, la función de la filosofía será la de determinar los *criterios de verificación* de estos enunciados a fin de establecer su verdad o falsedad.

Carnap establece dos criterios, el de la verificación *directa* y el de la verificación *indirecta*. La verificación directa se constata a través de la percepción de lo que es mentado o expresado en el enunciado. Así, por ejemplo, el enunciado "ahora estoy viendo una llave sobre la mesa", es verdadero porque se comprueba directamente por medio de la visión de esa llave sobre la mesa. La verificación indirecta, en cambio, no puede realizarse directamente, sino que precisa de otros enunciados que se deduzcan del primero, y que ellos sí hayan sido verificados directamente. Por ejemplo, si se dice "esa llave es de hierro", se puede verificar acercando la llave a un imán y comprobando que es atraída por él. En este proceso se han constatado los siguientes pasos: 1) *el imán atrae al hierro* (ley física ya verificada); 2) *esta barra es un imán* (enunciado ya verificado); 3) *la llave es acercada al imán* (enunciado verificado directamente) y 4) *la llave será atraída por el imán* (predicción comprobable por observación).

Además de la prueba del imán, se podrían hacer otras tantas pruebas, química, electrónica, etc., las cuales aumentarían el grado de certidumbre del enunciado "esa llave es de hierro". Pero como la concurrencia de enunciados ya verificados o directamente verificables es virtualmente infinita, existe la posibilidad, por remota que fuere, de encontrar un caso negativo, un caso que no corrobore que esa llave sea de hierro. Así pues, un enunciado nunca puede ser verificado completamente y por ello se lo denomina *hipótesis*.

En rigor, todos los enunciados científicos son hipótesis, pero tienen sentido por cuanto se deducen de ellos *enunciados perceptivos*. Por ejemplo, no se tiene una comprobación directa del enunciado de la ley de gravedad, pero se deducen de ella enunciados perceptivos: si se arroja la llave hacia arriba, puede percibirse que luego cae hacia abajo hasta que la mesa la detiene. Ahora bien, establecido esto, los enunciados metafísicos, desde el punto de vista de la verificabilidad, no son verificables. Si se afirma, como lo hace Platón, que "todas las cosas no son sino sombras de ideas eternas que en sí mismas se hallan en un ámbito intemporal e inespacial", no se puede deducir de ello ningún enunciado que afirmara alguna percepción o experiencia. Los metafísicos, pues, no pueden obtener enunciados verificables. Si lo hicieran, su verdad o falsedad dependería de la experiencia y, por lo tanto, sus enunciados pertenecerían a las ciencias empíricas y no a la metafísica. Los enunciados de la metafísica, al no ser verificables, no son verdaderos ni falsos. Se trata de enunciados *expresivos*, *no aseverativos* o *representativos*, y como tales se equiparan a la poesía, a la música, a las expresiones de carácter emocional.

De hecho, agrega Carnap, este carácter de los enunciados metafísicos no constituiría un defecto, pues las expresiones artísticas tienen un valor tanto personal como social. Pero el engaño de la metafísica no radica allí, sino en que

21

sus enunciados pretenden ofrecer un conocimiento sobre la realidad. Esta postura coincide con la expresada por el filósofo empirista David Hume en la modernidad (*Investigación sobre el entendimiento humano, in fine*):

> "Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de demostración son la cantidad y el número. (...) Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas ¡qué devastación deberíamos hacer! Si, por ejemplo, tomamos en nuestra mano un volumen de teología o de metafísica escolástica y preguntáramos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos o las cosas existentes? Tampoco. Entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas e ilusión".

Carnap traduce con sus términos esta cita de Hume: sólo los enunciados de la matemática y de las ciencias empíricas tienen sentido.

Ahora bien, si los enunciados de la filosofía entendida como análisis lógico del lenguaje no son matemáticos ni empíricos, entonces ¿qué sentido tienen? L. Wittgenstein ya había respondido a esta cuestión en su *Tratado lógico-filosófico* (proposición 4.112):

> "El resultado de la filosofía no es un número de proposiciones filosóficas sino el esclarecimiento de las proposiciones".

El análisis filosófico es sólo un *medio* para aclarar enunciados. Una vez aclarados éstos, ese medio se desecha. Uno debe tirar la escalera, dice Wittgenstein, después de haberla utilizado. Carnap no comparte con Wittgenstein esa creencia en la imposibilidad de hacer enunciados filosóficos con sentido. Antes bien, la filosofía como análisis sintáctico de enunciados se constituye justamente con oraciones sintácticas que son verdaderos enunciados filosóficos.

Carnap clasifica las oraciones en tres tipos: 1) *oraciones de objeto auténtico*; 2) *oraciones de pseudo objeto*; y 3) *oraciones sintácticas*. Las primeras son las propias de la ciencia empírica; las otras dos, las de la filosofía. Las primeras y las segundas se refieren a objetos *extralingüísticos* (es decir, *no* se refieren a objetos lingüísticos o discursivos, como pueden ser los signos, las reglas lógicas, etc., sino a *objetos empíricos*). Las terceras se refieren a *expresiones lingüísticas* (por ejemplo, una *definición* se refiere a una expresión formulada en el lenguaje y *no* al objeto que se define a través de ella). Las segundas –las de *pseudo objeto*– por su forma parecen referirse a objetos extralingüísticos, pero no por su contenido. Son,

justamente, las oraciones que enuncia la *metafísica* (por ejemplo, "todos los entes son causados" o "todo efecto es efecto de una causa"). Ahora bien, estas oraciones no pueden traducirse como oraciones del primer tipo, es decir como *oraciones de objeto auténtico*. Si los enunciados metafísicos pudieran traducirse a este primer tipo de oraciones, serían enunciados de la ciencia empírica. Por lo tanto, para transformar su carácter 'pseudo referencial' –es decir, para evitar que se refieran a objetos o problemas falsos– será preciso volcarlas o traducirlas según el tercer tipo de oración, el de las *expresiones lingüísticas*.

Tomemos una oración del tipo 1): "La luna es esférica" y una oración del tipo 2): "La luna es una cosa". La oración 1) asevera realmente una cualidad de la luna, mientras que la oración 2) es un modo *material* de hablar y no informa nada respecto de la luna. Ahora bien, la oración 2) traducida al tipo 3) se transforma en: "La palabra 'luna' es una palabra de cosa". Este es un modo sintáctico o formal de hablar. Su objeto no es la *cosa* luna, sino la *palabra* luna. La filosofía justamente es, desde esta perspectiva, la aplicación del *método sintáctico*: la traducción del modo material de hablar –el tipo 2), que puede resultar engañoso o llevar a confusión– al modo *formal* de hablar –el tipo 3) que constituye verdaderos enunciados filosóficos–. La filosofía, pues, no versa sobre "cosas" realmente existentes, sino sobre nombres, sobre designaciones de cosas, designaciones de cualidades, designaciones de relaciones, designaciones de números, designaciones de acontecimientos, etc. Así por ejemplo el juicio del tipo 2): "La amistad no es una cualidad sino una relación", debería ser filosóficamente pertinente traducido al tipo 3): "La palabra 'amistad' no es una designación de cualidad sino una designación de relación". Entonces se trata no de la amistad, sino de la palabra amistad. O también: "7 no es una cosa sino un número", debería traducirse como: "El signo 7 no es un signo de cosa sino un signo numérico".

El *análisis lógico* libera a la filosofía de tratar sobre objetos extralingüísticos y la circunscribe o limita su área de investigación a formas de expresión lingüística, que también pueden formalizarse lógicamente. Incluso el modo *formal* de hablar elimina problemas y discusiones que se suscitan en el modo *material*. Por ejemplo, si se habla de números en el modo material, se podría plantear la cuestión de si son objetos reales o ideales, mentales o extramentales. Se trata de *pseudo problemas* que se eliminarían automáticamente si se expresan en el modo formal, pues se hablaría no de números sino de expresiones numéricas. Tomemos otro ejemplo. Un positivista dice: "Una cosa es un complejo de datos de los sentidos" y un realista replica: "Una cosa es un complejo de materia física". Materialmente ambas tesis parecen ser incompatibles. Pero traducidas al modo formal no lo son. La del positivista quedaría así: "Toda oración que contiene una designación de cosa es equipolente con una clase de oraciones que no contienen designaciones

de cosas, sino designaciones de datos de los sentidos". Por "equipolente" entiende Carnap "igual sentido" o "sentido equivalente". De hecho, el "sentido" se considera como *sentido lógico-semántico* dado mediante determinadas reglas de formación de oraciones. Por el contrario, "sentido" como referencia a imágenes mentales representa, para Carnap, una cuestión psicológica que queda fuera de la filosofía entendida como *análisis lógico*. Volviendo a nuestro ejemplo, la oración que replica el realista se traduciría como: "Toda oración que contiene una designación de cosa es equipolente con una oración que no contiene una designación de cosa sino de funciones físicas". Para Carnap todos los problemas filosóficos son susceptibles de traducirse al modo formal de hablar. Así, todas las tesis y problemas del análisis lógico pertenecen a la *sintaxis lógica*, único método y tema de la filosofía.

3.3 La filosofía práctica

Las más antiguas y las más clásicas clasificaciones de la filosofía suelen presentar una división de la filosofía según la cual ésta se distingue en teórica y práctica. La filosofía *teórica* (del griego *theoreín*, "ver, contemplar") se ocupa del estudio de las cosas de la realidad que, para ser, no dependen del obrar humano, es decir, de aquellas cosas que existen con independencia de que el hombre obre sobre ellas o no. Por ello, el objeto de la filosofía teórica no entra dentro del ámbito del obrar. El hombre conoce estas cosas, pero no puede modificarlas ni crearlas. En cambio la filosofía *práctica* (del griego *práxis*, "la acción, lo operable") se ocupa del estudio de las *acciones* del hombre y de todo aquello que resulta de esas acciones, es decir, de todo aquello que, para ser, depende de esas acciones. A su vez, esta filosofía práctica puede dividirse en ética y política (o filosofía política). Mientras la *ética* corresponde al estudio de las acciones humanas voluntarias individuales, esto es, del sujeto en cuanto tal, la *filosofía política* estudia las acciones de los hombres en comunidad con otros hombres y en interrelación con ellos.

3.3.1 La ética

La ética estudia las acciones voluntarias individuales del hombre. El término *ética* proviene del griego *éthos* ("costumbre") traducido al latín como *mos*, de donde proviene el término *moral*. A la luz de estas precisiones la ética puede ser definida como el estudio de las acciones voluntarias individuales del hombre, sus actos libres y sus costumbres. No se trata, sin embargo, de un estudio

meramente descriptivo o limitado a la simple facticidad de esas acciones, como si éstas pudieran reducirse al carácter de simples *hechos* de conducta. Antes bien, se trata de una aproximación crítica al estudio de esas acciones en cuanto éstas implican un *deber ser* y no sólo tipos de comportamiento *dados*, por cuanto ellas implican un actuar conforme a ciertos principios que rigen la acción.

Fueron los griegos los que inauguraron el estudio filosófico de la ética y lo formularon, en primer término, como el problema de la *felicidad*. Cabe aclarar que para los griegos, la felicidad no representaba la sola satisfacción de los deseos más o menos inmediatos, sino que su meta consistía en alcanzar algo que fuese *bueno* o *virtuoso* para el hombre en cuanto hombre, es decir, un cierto bien que se correspondiese con la constitución de la naturaleza humana y que condujera a la plena realización del hombre entendido como ser ético-racional. Este concepto de felicidad indica que, en el mundo filosófico griego, la ética estaba ligada bastante estrechamente a la antropología, es decir a la estructura o constitución del hombre que los griegos entendían como *naturaleza humana*. Si el logro de ese objetivo que es la felicidad se realiza mediante el conocimiento y cumplimiento de una norma de conducta, entonces esa norma y esa conducta se corresponderán con lo que el hombre es, con su propia naturaleza. Por tanto, la conducta humana puede ser considerada *buena* si está regida por una norma que conduce a la plena realización del hombre y, en consecuencia, a su felicidad. A la inversa, debe ser considerada mala si no conduce a esa plena realización humana.

Muchas veces, la profunda convicción con que los griegos sostenían el *intelectualismo ético* los llevó a considerar que el simple conocimiento de la norma y del bien es en sí mismo una condición suficiente para alcanzar la felicidad. De acuerdo con esta posición afirmaban que lo éticamente bueno resultaba de la sabiduría y lo éticamente malo, de la ignorancia. Este planteo que en algunos de sus diálogos Platón suele atribuir a su maestro Sócrates, en cierto modo es retomado por el propio discípulo, tal como puede percibirse en algunos pasajes de la *República*. En efecto, en este tratado Platón fundamenta su sistema ético-político sobre la base de la *justicia*, lo que equivale a decir que este sistema resulta de la aplicación rigurosa de una serie de normas absolutamente racionales e inmutables, deducibles a su vez de las *ideas eternas* y, en última instancia, de la más alta y elevada de todas las ideas: *la idea del Bien*.

Entre los más grandes méritos de Aristóteles debe considerarse el haber hecho de la moral, por primera vez, una parte de la filosofía y una disciplina rigurosa y sistemática. Aristóteles se apartó rápidamente del intelectualismo de sus predecesores, sobre todo porque pensaba que la idea del Bien de Platón no se encontraba en el dominio de cosas practicables por el hombre. En consonancia con el ideal griego, Aristóteles estructuró su moral sobre la base de una idea

22

central: la de la felicidad humana. Para alcanzarla, el hombre debe realizar ciertos actos que estén fundamentados en determinadas capacidades o virtudes. Las primeras virtudes son las llamadas *éticas* o activas, y éstas se subordinan a capacidades o virtudes superiores llamadas *dianoéticas* o contemplativas. Por tanto, tales *actos buenos o morales* (fundados en las virtudes éticas) y tales *actos intelectuales* (fundados en las virtudes dianoéticas), que el hombre es capaz de realizar, son los que lo conducen a la felicidad, entendida como la realización del ideal antropológico del hombre ético y racional.

Si pasamos por alto el período medieval –cuya concepción moral y ética cobró un carácter eminentemente teológico vinculado a la interpretación que el mundo cristiano medieval hizo de la revelación bíblica–, la filosofía moderna centralizó el problema de la moral en el individuo y de este modo amplió sensiblemente el espectro temático de la ética. En lo que sigue presentaremos un panorama general de ese espectro y enumeraremos algunos de sus principales problemas.

El primero de ellos se plantea si las acciones morales deben ser evaluadas según un *deber ser* o si ellas se reducen a un simple *obrar de hecho*. Esta alternativa surge a partir de algunas posiciones filosóficas que sostienen la imposibilidad de conocer los valores y los principios morales que se imponen a la conducta como un *deber ser*. En consecuencia, y en razón de la ausencia de criterios valorativos pertinentes, se establece la conclusión de la imposibilidad de regular las conductas humanas. En este caso la moral o la ética quedarían reducidas, o bien a sistemas simplemente descriptivos de las acciones, o bien a la explicación de esas acciones como resultantes directas de circunstancias biológicas, sociales o culturales. Así considerada, la conducta estaría determinada por la psicología humana, las costumbres o simplemente los hábitos sociales. De aquí podría concluirse que los actos del hombre no son más que el emergente de una infraestructura social que opera sobre él; el efecto de un conjunto de condiciones *dadas* con las que el hombre se encontraría en su existencia y que él mismo no sería capaz de modificar. Semejantes condiciones dadas serían, entonces, las *determinantes* de sus actos y, en última instancia, de toda su vida moral.

El segundo tema concierne a una posible alternativa frente a esta concepción determinista de las acciones humanas. Los actos humanos, en cuanto actos morales, es decir no en cuanto determinados por leyes causales naturales sino como resultantes de la espontaneidad propia de la libertad, parecen generar en la realidad la irrupción de una *nueva realidad* que se sustrae al condicionamiento social o biológico. Esa nueva realidad es una manifestación de la *voluntad*. Precisamente, los términos de la alternativa se excluyen mutuamente: o bien los actos del hombre se entienden como resultantes de una cadena

de causas y efectos subordinados al condicionamiento causal natural –es decir, al mismo orden causal que determina los procesos naturales–, o bien se entienden como el resultado de una novedad que la misma voluntad humana introduce en la realidad. En el primer caso, si esos actos forman parte de una cadena causal natural, están condicionados y no son propiamente morales porque no son libres; mientras que en el segundo caso, si esos actos no forman parte de una cadena causal natural, introducen en el orden real algo nuevo que se sustrae a la legalidad puramente determinista. En este caso hablamos de actos morales propiamente dichos. Los actos morales rompen con la legalidad propia del mundo natural para introducir en el mundo una nueva legalidad que tiene su origen en la espontaneidad del querer humano.

El tercer problema se expresa también a través de una alternativa excluyente: *intelectualismo* o *voluntarismo*. Se trata aquí de definir si el orden del deber ser que rige nuestras acciones proviene de nuestro intelecto, es decir de nuestro conocimiento de *qué se debe hacer*, o de nuestra voluntad, es decir de nuestro *querer algo*, independientemente del grado de bondad del objeto de nuestro querer. El *intelectualismo moral* sostiene que el origen de nuestras acciones morales reside en nuestro conocimiento de lo bueno y del deber ser que atañe a esas acciones, y que es ese conocimiento el que mueve a la voluntad a obrar en consecuencia. Al contrario, el *voluntarismo moral* sostiene que el origen de nuestras acciones morales no está en el conocimiento del deber ser, sino en la espontaneidad de la voluntad que procede ciegamente –en el sentido de *no racionalmente*– a obrar, con independencia de su conocimiento o ignorancia del deber ser.

El tercer problema lo expresaremos en forma de interrogante: ¿*hacemos* y obramos efectivamente de acuerdo con lo que *sabemos* que es mejor? Muchas veces en la realización de nuestras acciones y conductas morales *sabemos* lo que debemos hacer; nuestra razón conoce su *deber ser* moral, pero nuestra voluntad no lo aprueba o, sencillamente, no promueve la acción: *no lo hacemos*. En otros términos, *sabemos lo que es mejor, pero hacemos lo peor*. En este caso, la voluntad se opone a nuestro conocimiento del bien moral.

Como se habrá percibido, el espectro temático de la ética es amplio. De ninguna manera los temas que hemos reseñado pretenden agotar este amplio dominio. Sólo nos hemos acercado a algunos de sus problemas fundamentales, de los cuales podrían derivarse otros, vinculados con ellos en mayor o menor medida.

El último problema al que haremos referencia quizá no sea propiamente ético, pero sin duda está vinculado con la ética. Se trata de la filosofía política que, como hemos señalado más arriba, es una suerte de ética intersubjetiva, si bien su naturaleza no se agota en esta definición. La pregunta acerca de si la política se vincula con la ética y la moral constituye, sin duda, un problema con rango

propio. En ese contexto de especificidad y relativa autonomía, este problema ha sido tratado por toda la filosofía clásica hasta Maquiavelo, cuyo pensamiento constituye el punto de ruptura entre ética y política.

3.3.2 La filosofía política

Como venimos de decir, la filosofía política puede ser considerada como una suerte de ética intersubjetiva, es decir, como una teoría acerca de las acciones de los hombres *en sociedad*. Con todo, la filosofía política no se limita al estudio de las acciones que tienen lugar entre los hombres, sino que agrega a su espectro toda una extensa temática teórica implícita dentro del contexto de esas acciones intersubjetivas. Su contenido abarca los fundamentos teóricos que han otorgado determinada inteligibilidad y sentido a los hechos políticos a través de la historia. En el mundo occidental se sucedieron diferentes formas de concebir el fenómeno político.

Las primeras teorías políticas en el mundo griego se basan en consideraciones antropológicas y éticas. Así, Platón proyecta una república justa y sana, es decir *ordenada*, a partir de las diferencias naturales que cree encontrar entre los hombres. Platón otorga un gran margen de maniobra a la iniciativa estatal. El Estado debe, por medio de la educación apropiada, promover las habilidades y talentos propios de cada individuo. Haciendo lo que debe hacer según su propia función y naturaleza, cada ciudadano satisface sus necesidades básicas y, a la par, coopera para lograr el bien común. El Estado ideal platónico concibe una división del trabajo hasta tal punto natural y armónica, que si se cumpliera esta condición la *pólis* podría incluso prescindir de toda forma de gobierno. Pero en cuanto aparece el apetito de satisfacer necesidades superfluas, la población aumenta, lo cual hace que aumente asimismo la cantidad y variedad de los oficios. En consecuencia, se hace necesario extender el territorio para dar cabida al crecimiento demográfico, lo cual implica un estado de beligerancia virtual o de confrontación con respecto a alguna ciudad vecina. Por esta razón la ciudad necesita de un nuevo oficio, el de los guardianes. Seleccionados también por criterios naturales y educados adecuadamente, los guardianes se dividen en dos clases: los *guerreros*, quienes tienen educación militar y cuya obligación es defender a la sociedad, y los *gobernantes*, quienes tienen formación filosófica y cuya función es hacer cumplir a cada clase con su deber.

Aristóteles se opuso al estatismo platónico. Para Aristóteles la política, como la ética, tiene como objeto de estudio la conducta humana. El componente antropológico de la doctrina aristotélica está dado en la consideración de que el hombre es "animal político" (*zoón politikón*) por naturaleza. La ciudad (*pólis*) es el ámbito en el cual el hombre puede realizar de la mejor manera su fin más

elevado: el bienestar y la obtención de la felicidad, sin perder de vista que este fin del ciudadano coincide con el fin de la ciudad. La prudencia es la capacidad intelectual que guía el actuar ético-político; es asimismo una virtud que sopesa los acontecimientos y decide lo que corresponde hacer en cada caso. Sería imposible, pues, establecer leyes absolutas y racionales –como lo había establecido Platón– que regulen los hechos políticos, por la razón de que ellos son cambiantes y no absolutos.

Aristóteles establece tres tipos de saberes relacionados según un *orden de condición*:

(1) Las ciencias *productivas*, que versan sobre la producción de bienes para la satisfacción de las necesidades materiales, como condición para actuar políticamente.
(2) Las ciencias *prácticas*, que versan sobre las acciones humanas y cuyo fin es la constitución de una ciudad ordenada.
(3) El *saber teórico o filosófico*, que versa sobre los primeros principios y cuya condición es el estado de ocio que el hombre teórico necesita para poder dedicarse a la contemplación, y que sólo puede otorgarle una ciudad ordenada.

Si en el mundo griego la política tenía su fundamento en la *naturaleza*, en la tradición cristiana romano-medieval la política pasa a tener un fundamento *teológico*. Se mantiene la tripartición aristotélica, pero los saberes práctico y teórico adquieren nuevos significados. La teología eclipsa todo saber teórico y reduce la política y la ética a una práctica para la salvación, en el sentido cristiano del término. La salvación es el fin sobre el que especula el saber teórico. Así, el doble fin aristotélico dado por la felicidad política del saber práctico y la felicidad intelectual en el saber teórico, queda reducido a uno solo: el bienestar y la felicidad de los súbditos como medio para la obtención del fin sobrenatural. Toda práctica política queda sometida, en última instancia, al poder de quien posee el conocimiento de las condiciones para la salvación. El Estado es absorbido en una concepción de la realidad estructurada jerárquicamente cuya cabeza ocupa el papa romano. Esta –precisamente– hierocracia papal conforma una sociedad, la república cristiana, que se identifica con la Iglesia.

Sin embargo, cuando el mundo medieval conoció en el siglo XIII los escritos políticos de Aristóteles, pudo percibir en su lectura que ellos traían consigo un elemento de incontrastable fuerza teórica. La doctrina aristotélica sustituía totalmente el fundamento que hasta ese momento había actuado como base de la vida de relación de los hombres entre sí y de las relaciones de dominio de unos hombres sobre otros. En efecto, según Aristóteles, las relaciones sociales y políticas tienen

23

su origen en una *tendencia natural* del hombre. En cambio, prácticamente hasta el siglo XIII, para el mundo cristiano los hombres no estaban congregados en virtud de una tendencia de la naturaleza humana, sino en virtud de las consecuencias de un dato de la historia de la salvación, a saber, la revelación del pecado original. Mientras el *pecado* convierte a la *iglesia* en el ámbito dentro del cual los hombres se reúnen en este mundo en búsqueda de su salvación, la *natura* aristotélica mueve a los hombres a reunirse en la *ciudad* con el fin de lograr la felicidad o perfección natural y completa, *posible en este mundo*. La *pólis* se presentaba así como un nuevo ámbito de relaciones entre los hombres, sustitutivo de la *Iglesia*.

La introducción de esta idea de *pólis* en el mundo cristiano inauguró, entonces, un espacio para que las relaciones humanas dejaran de ser pensadas exclusivamente en relación con un supuesto origen sobrenatural y comenzaran a pensarse en los términos de una sociedad natural, en sentido aristotélico. Hasta ese momento había sido la *Iglesia* la única instancia que había acogido la vida institucional de los hombres, pero ahora venía a desempeñar esa función la *ciudad* natural aristotélica. De hecho, a partir del tratado *Del reino* de Tomás de Aquino, una parte importante de la teoría política se constituyó como resultado de la confluencia de tres elementos teóricos:

1) La teleología de los actos humanos y la doctrina de la felicidad como último fin del hombre, expuestos en la *Ética* aristotélica.
2) Aunque este segundo tema no es ético sino político, tampoco ha sido heredado de la antigüedad. Es específicamente un tema medieval, relativo a la existencia de dos *poderes*, el *espiritual* y el *temporal*, cada una de las cuales debe cumplir una *función* determinada. En cada caso, deberá conducir al hombre a un fin cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de cada *poder*. Esta justificación funcional de ambos *poderes* y la definición teórica de la relación entre ellas fue resuelta como correlato directo de la resolución de un problema teórico anterior: el problema ético de las relaciones entre los fines.
3) El tercer tema es la fundamentación teórica del surgimiento del orden político. Salvando el anacronismo, se trataba de cimentar los fundamentos del *Estado*.

Sin embargo, la ruptura definitiva que sufre esa concepción medieval se manifiesta a las claras en la concepción política renacentista que prepara la especulación científica moderna de la política. Nicolás Maquiavelo concibe su idea de la política sobre la base de consideraciones antropológicas e históricas. Históricamente, su modelo lo constituye la República romana clásica, cuyos lineamientos jurídicos tienen un carácter patricio o aristocrático. A partir de los cambios sociales y culturales que Roma fue experimentando (la asunción de la

plebe, la dictadura, el imperio y su cristianización), se inició en ella un proceso de corrupción tanto del hombre individual como de las instituciones; se pervirtió la antigua virtud. Ahora bien, la restauración de un ordenamiento social de bienestar sólo es posible, para Maquiavelo, si llega de la mano de un príncipe que concentre el poder gracias a su propia virtud personal, pero también gracias a la dosis de suerte o de fortuna que lo haya favorecido.

En la modernidad prevalece una concepción cientificista de la política. El saber teórico paradigmático de la época es fundamentalmente el de las ciencias de la naturaleza. Su objetivo es conformar, a partir de la observación de los fenómenos naturales, leyes que puedan predecir e incluso manipular la realidad. El saber práctico ahora se ajusta a ese método. En el siglo XVII el filósofo inglés Thomas Hobbes pretende establecer una política de base científica. Supone que a partir del estudio de la conducta humana es posible llegar a formular un conjunto de condiciones tales que garanticen la estabilidad de una sociedad. Hobbes adopta como modelo teórico el mecanicismo materialista de las ciencias naturales. Así como las ciencias descomponen en sus elementos primarios un fenómeno para descubrir sus causas, la ciencia política toma como objeto el Estado –que no es un fenómeno natural sino un artificio creado por la voluntad de los hombres– y lo descompone en sus elementos constitutivos, los individuos, cuyos elementos a su vez pueden descomponerse analíticamente. Hobbes encuentra que la naturaleza humana está regida por dos elementos opuestos, el deseo y la razón. El deseo hace del hombre un ser egoísta, que quiere para sí lo que los otros desean, para lograr su autoconservación. El deseo es el origen de todos los impulsos y emociones. Los hombres se enfrentan entre sí. La competencia entre seres con iguales dotes físicas y espirituales hace que los hombres vivan en un estado de guerra de todos contra todos. Si el hombre establece, en este contexto, algún vínculo social, lo hace en razón de los beneficios que pueda obtener, no por un impulso de sociabilidad natural. La razón, en cambio, es un poder regulador que hace que su egoísmo de alguna manera se temple o se aminore. En virtud de la razón el hombre dirige su acción al objetivo de la autoconservación. La razón, por cierto, descubre una serie de leyes naturales. La primera establece que se prohibe al hombre lo que sea destructivo para su vida o le arrebate los medios para conservarla. Estas leyes son las que permiten el establecimiento racional de ciertas pautas de cooperación y el abandono de ese estado natural de guerra en el que todos quieren todo. La segunda ley dicta que cada uno debe estar dispuesto, cuando los otros también lo estén, a limitar el ejercicio de su derecho "a todo" y a contentarse, en su relación con los otros, con el mismo grado de libertad que él estaría dispuesto a conceder a esos otros en relación con él. Esta especie de acuerdo tácito, aclara Hobbes, es lo que se llama "contrato

social". La tercera ley es la que obliga a cumplir los contratos. Con todo, debe haber una instancia coercitiva que obligue al cumplimiento del contrato, so pena de un castigo que sea mayor que los beneficios esperados si se infringe el contrato. La sociedad debe fundarse, pues, en un contrato. Los hombres de mutuo acuerdo contratan a un tercero, un hombre o una asamblea, a quien ceden la facultad de gobernarlos y cuyo poder es irrevocable.

En el siglo XVIII el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau ensaya un contrato de diferente índole que el de Hobbes. No se trata de un contrato entre individuos ni un contrato de gobierno entre individuos y un soberano, sino un pacto de solidaridad según el cual cada individuo se une a todos los que conforman la comunidad. Todos los miembros colocan su persona y su poder a disposición de la suprema dirección de la voluntad general. Cada uno se une a todos y a nadie en particular. Así no obedece más que a sí mismo y, por lo tanto, permanece libre. El soberano queda identificado con la voluntad general, que Rousseau caracteriza como inalienable, indivisible, infalible y absoluta. Aunque esa voluntad no está atada a nada, sin embargo cumple el interés general, pues no puede querer otra cosa que ese interés. A su vez, es garantía de libertad e igualdad. Su función principal es elaborar leyes que el gobierno, subordinado a la voluntad general, hace ejecutar. Mas respecto de la forma de ese gobierno no hay una preferible, sino que dependerá de las situaciones particulares de cada comunidad.

Se suele identificar políticamente lo que ha dado en llamarse posmodernidad con el fenómeno de globalización económica. A partir de las últimas décadas del siglo XX y especialmente con la caída del bloque soviético, la reflexión sobre la dimensión política se ha visto reducida manifiestamente a una serie de discursos sobre el ordenamiento económico de la sociedad. La globalización consiste en una reestructuración de carácter económico a nivel internacional. Por encima de los Estados nacionales se ha implantado el capital global, conformado por grandes empresas económicas y financieras transnacionales, cuya jurisdicción queda fuera del alcance de las autoridades territoriales. Esta instancia es la que sugiere, cuando no directamente impone, las políticas económicas a los diferentes Estados, cómplices, socios o deudores de aquellas. Los gobiernos, cualquiera sea su forma política, y las clases dirigentes que responden a ellos, reciben pasivamente esas misivas y las aplican sobre sus respectivos pueblos y regiones. Como consecuencia de esta conformación global, se asiste al fenómeno de *despolitización de la política*. El vasto campo de la teoría y de la acción política ha sido hegemonizado por un *discurso único*, el económico, mientras que los pueblos de las distintas naciones, base de esta conformación global, tienden a constituir un *único mercado*. La uniformidad que marca las prácticas de consumo material e intelectual termina por borrar las diferencias culturales.

Fuera de esta somera reconstrucción lineal con que hemos caracterizado su evolución, la filosofía política ofrece problemas puntuales que deben ser destacados. Al respecto, en la introducción a su tratado *La filosofía política*, Alan Gewirth formula lo que él considera como las cinco preguntas básicas que debe responder la teoría política. A saber:

1) ¿Por qué los hombres viven en sociedad? Esta pregunta puede ser respondida apelando al llamado *pacto social*, es decir, el pacto de constitución o formación de sociedad, por el cual los hombres establecen acuerdos unos con otros a efectos de regular su vida social y comunitaria. 2) ¿Por qué los hombres obedecen a un gobierno y por qué algunos hombres tienen poder sobre otros? Esta pregunta es respondida por lo expresado en el *pacto de sujeción*, es decir, por el concepto que contempla la subordinación de unos hombres a otros, como resultante de un pacto de dominio según el cual los hombres acuerdan someterse a una autoridad. A ambas preguntas nos referiremos detalladamente más abajo. 3) ¿Cuáles son los criterios para determinar quién debe detentar el poder político? En este caso se trata de las *fuentes* del poder político. 4) ¿Cuáles son los criterios para determinar lo que debería estar fuera del alcance del poder político? Esta pregunta alude a los derechos y libertades subjetivas que quedan exentos de la sujeción o de la subordinación política. 5) ¿Hacia el logro de qué fines debe dirigirse el poder político y cuáles son los criterios para determinar esos fines? Se trata en este caso de establecer los *objetivos* del ejercicio del poder político.

Sin duda, el problema que se presenta como el más clásico de la filosofía política es el problema del contrato. Precisamente, uno de los textos más antiguos de la historia del pensamiento occidental presenta ese problema central de la filosofía política. Se trata de un texto de Critias, filósofo del siglo V a.C. Allí se lee:

> "Hubo un tiempo en que la vida humana era desordenada, bestial e incluso servidora de la fuerza; cuando ningún premio había para los buenos ni tampoco castigo para los malvados. Me parece entonces que los hombres establecieron leyes punitivas para que la justicia fuera soberana de todos por igual y tuviera al desenfreno por esclavo, a tal punto que, si uno la infringiera, fuera castigado".

Aunque sin resolverlo, el texto sugiere un problema fundamental de la teoría política: ¿por qué los hombres se reúnen en sociedad y se someten a un sistema normativo de carácter obligatorio o vinculante? En efecto, el texto presenta de forma elemental pero a la vez de modo bastante paradigmático, dos estadios o momentos bien diferenciados de la vida de los hombres. En primer lugar, un momento de la vida caótica, "desordenada, bestial e incluso servidora de la fuerza". Este momento aún no constituye vida gregaria organizada *como sociedad*—o sea,

24

no expresa sociabilidad– ni tampoco se presenta *como sistema jurídico o de normas* obligatorio o vinculante, al que los hombres deben someterse –o sea, tampoco expresa politicidad–. En segundo lugar, y en contraste con el primero, presenta el momento de la vida sometida al imperio de la ley. En este segundo momento no sólo la justicia es *soberana de todos por igual,* sino que este sistema jurídico es coactivo, es decir, tiene capacidad de obligar, es vinculante.

Critias no explica cómo se produce el tránsito hacia la vida social, ni cómo, una vez alcanzada ésta, se logra imponer a los hombres un orden jurídico coactivo igual para todos. Tampoco parece distinguir entre vida social y vida política. El tránsito desde el estado de naturaleza al estado en el que impera la justicia implica, para él, un tránsito hacia ambos estadios, hacia la sociedad y hacia la politicidad. Por tanto, el problema que deja sin explicar el texto es el del tránsito entre el momento de vida desorganizada y el momento de vida comunitaria. En otras palabras, el tránsito de un momento a otro es presentado por este autor sin resolución teórica satisfactoria.

Precisamente, este "déficit" teórico que manifiesta el texto de Critias es uno de los problemas que procura resolver la filosofía política mediante lo que se llama el *sistema teórico del contrato.* El primer problema del contrato es el problema del *tránsito entre dos estadios o dos situaciones entre las que existe solución de continuidad,* es decir, fractura y discontinuidad. La pregunta a responder aquí sería: ¿cómo se pasa del momento de la vida *desordenada, bestial y servidora de la fuerza,* al momento de la vida en que impera un orden coactivo y en el que la justicia es *soberana de todos por igual*?

El *sistema teórico del contrato* ofrece su primera determinación teórica relevante en la medida que introduce una mediación conceptual entre momentos o instancias entre los que existe una evidente discontinuidad. El contrato introduce la idea de mediación entre un estadio de *negatividad* y otro de *positividad*; entre un estadio caracterizado por la negación e inexistencia de sociedad y de todo estado de derecho, y otro caracterizado por la afirmación de la vigencia de la sociedad y la constitución del estado de derecho.

En sus diversas formas teóricas, la idea del contrato o del pacto ha sido uno de los recursos teóricos con que la filosofía política ha intentado fundamentar: (1) el tránsito hacia la vida social y gregaria, pero aún prepolítica –en este caso se trata del *pacto social* o *pacto de unión*– y (2) el tránsito hacia la vida política propiamente dicha, es decir a la vida en la que existen lazos de sujeción o de subordinación, en este caso se trata del *pacto de sujeción.*

Además, Critias presenta esos dos estadios como si se tratara de dos momentos históricos y sucesivos. En relación con este problema debe tenerse en cuenta que ni el carácter histórico ni la sucesión en el tiempo de esos estadios

pueden ser verificados por la experiencia o probados por la razón. En otros términos, no es posible demostrar que "hubo un tiempo" histórico en que la vida era bestial, y que ese tiempo fue sucedido por otro en que la vida bestial se transformó en el reino de la justicia. No sólo no puede demostrarse que esos estadios hayan existido históricamente, sino que ni aun el mismo contrato ofrece tampoco ninguna prueba ni indicio de alguna forma de existencia histórica. Algunos autores han llamado "sutil equívoco" a las doctrinas que atribuyen al contrato "el significado de un hecho histórico".

Si se analizan las dos situaciones que Critias presenta como históricamente sucesivas, puede percibirse que esa sucesión es el resultado del despliegue temporal de dos situaciones que se dan fácticamente de forma simultánea. ¿Dónde? Se trata de dos situaciones empíricas pasibles de ser verificadas simultáneamente, *hic et nunc*, en la vida de los hombres: dos tendencias humanas. La primera, la tendencia a satisfacer ilimitadamente las propias necesidades sobreponiéndolas a las necesidades de los otros. En otros términos, la vigencia del principio de la desigualdad entre los hombres y del predominio del "más fuerte". La segunda, corresponde a la tendencia de cada uno a salvarse a sí mismo a través del pacto, a fin de no resultar víctima de esa originaria tendencia destructiva.

Entre ambas situaciones –que no son otra cosa que tendencias o pasiones humanas– se verifica un incesante desequilibrio. Este desequilibrio manifiesta el nivel de tensión que se ejerce entre la tendencia a la existencia "bestial" de la vida humana –cuando los hombres quieren sobreponerse unos sobre los otros– y la tendencia a salvar la propia individualidad, que hace imposible la generalización del primer principio. Los hombres afirman el estado de derecho y el imperio de la justicia –resultado consecuente del contrato– porque quieren salvar su propia individualidad. De allí que para explicar y justificar el concepto de sujeción al estado de derecho, se recurra al supuesto del contrato como su causa y fundamento.

En consecuencia, la teoría del contrato procede en tres pasos. En primer lugar transforma tendencias, es decir pasiones humanas, en situaciones históricas; transforma la pasión bestial y la tendencia a la supervivencia individual en los dos momentos sucesivos del contrato. En segundo lugar, desdobla conceptualmente esas dos pasiones humanas –que de hecho se dan de forma simultánea– y las presenta como dos situaciones históricas sucesivas (aun cuando desconoce si alguna vez estuvieron sujetas a algún tipo de sucesión histórica). En tercer lugar, al dotarlas de rango histórico, confiere a estas tendencias una forma narrativa que intenta ser racionalmente satisfactoria (aun cuando su formulación no excede el límite de una mera hipótesis de carácter lógico-conceptual).

En rigor, podría decirse que la idea del contrato como mediador entre dos situaciones cualitativamente diferentes sólo se explica como una hipótesis lógico-conceptual. Es decir como un recurso intelectual para entender conceptualmente o racionalmente *la contradicción implícita en el hecho de que el hombre vive en el estado de derecho a pesar de querer imponerse sobre los otros hombres y vivir, en consecuencia, en un estado de hecho.* De allí que la teoría del contrato sólo pueda entenderse bajo la forma de una sucesión conceptual, que transforma en figuras lógicas o figuras conceptuales sucesivas –al modo de una sucesión causal– lo que en la vida humana se verifica de forma simultánea. En otros términos, la hipótesis de la existencia de un contrato construye conceptualmente ese desdoblamiento para explicar por qué vivimos en un estado de derecho.

En síntesis, por una parte no se verifica que haya habido un estadio histórico previo al contrato y otro posterior a él, y por otra el contrato no es más que el *vínculo conceptual* entre dos situaciones que exhiben entre sí una *solución de continuidad* cualitativa. De allí que la figura del contrato se convierta en una *hipótesis lógica*, en un recurso puramente conceptual para explicar el momento de la *vida social* y del *estado de derecho*. Este último, en rigor, constituye algo así como el polo opuesto de las conductas que resultan de las tendencias naturales del hombre.

Un amplio espectro de la teoría política ha debilitado la idea del contrato por dos vías: o bien no ha considerado necesario el recurso a un *pacto social*, ya que considera que la sociedad existe naturalmente –como sería el caso aristotélico–, o bien no habla de contrato sino de *consenso*, aunque basado no en el arbitrio sino en una necesidad superior o ley natural –tal el caso de la concepción estoico-ciceroniana–.

En cualquiera de las versiones que se admitan del contrato, si lo definimos siguiendo a Giorgio del Vecchio como "un acto de arbitrio, determinado por el interés individual", hallaremos en la idea de contrato tres ideas básicas: 1) la de *voluntarismo, contrario al naturalismo*, por cuanto es la voluntad o el arbitrio de los hombres el elemento que está en la base de la idea de contrato; 2) la idea del contrato como medio de afirmar el *origen y fundamento humanos* –no teológicos o eclesiológicos– de la sociedad, las instituciones y el sistema de derecho al que los hombres se someten mediante el contrato y 3) la idea del *individualismo* –contra cualquier avasallamiento de los derechos del individuo–, porque el contrato es el resultado de la tendencia del individuo a cubrirse frente a las desigualdades y a ser reconocido como igual frente a los otros individuos. El contrato explica y fundamenta racionalmente la idea de que ningún hombre puede ser excluido de los derechos y obligaciones implícitos en el orden jurídico.

Existen algunas semejanzas y algunas diferencias entre las dos versiones canónicas del contractualismo, la de Rousseau y la de Hobbes respectivamente.

Las semejanzas entre ambos pueden resumirse en los siguientes tres puntos:

1) En ambos casos la situación de "sociabilidad" o de vida social y la condición de "politicidad" o de subordinación política, no es la condición humana originaria sino el resultado de una convención. Los individuos preceden a la sociedad y al Estado.
2) Tanto en uno como en otro el *pacto social* y el *pacto de sujeción* son dos pactos simultáneos que se reducen a uno solo.
3) En ambos se concibe una renuncia de derechos en favor de la conservación del individuo y esa renuncia es una condición igualmente válida y necesaria para todos.

Ahora, las diferencias entre ambos pueden puntualizarse en cuatro aspectos:

1) El pacto de Rousseau promueve la renuncia de cada uno a sus derechos como individuo en favor de todos los otros. En cambio Hobbes desdibuja la idea de una cesión en favor de todos y radicaliza el instinto de conservación. Este no es universalizable en el estado de naturaleza porque dispone al enfrentamiento de todos contra todos y hace imposible la continuidad del estado de naturaleza.
2) El pacto de Rousseau tiende a sustituir con la igualdad moral, la desigualdad natural. Los desiguales según la naturaleza se transforman en iguales por contrato y por ley. El pacto de Hobbes radicaliza la idea de conservar la vida de los contrayentes ante las amenazas del *homo homini lupus* ("el hombre como lobo para el hombre"). Éste es el motivo que conduce a la necesidad del pacto, el cual circunscribe los derechos de cada uno mediante la alienación de esos mismos derechos en manos del Estado.
3) El pacto de Rousseau promueve una renuncia de la que nace la soberanía del cuerpo político, cuyos intereses no son distintos de los del individuo. En este concepto hay un mayor énfasis puesto en la *asociación resultante como un todo*. Es posible reunirse en una asociación sin perder la igualdad y la libertad. Para Hobbes, en cambio, el resultado del pacto es una asociación atomística en la cual el "otro" sólo es un enemigo con el cual se ha convenido tratar.
4) Rousseau sostiene que a pesar de someterse a un gobierno, el pueblo conserva su soberanía originaria, especialmente para el caso en que fuera violado el pacto. Para Hobbes, por el contrario, el pacto es una renuncia definitiva a la soberanía y a los derechos naturales de los individuos.

4. Epílogo

Este epílogo procurará asumir, a modo de conclusión, una reflexión que evalúe e integre, sobre todo, la modalidad seguida en el tratamiento de los temas incluídos en este volumen.

Es insistente opinión de los filósofos que la historia es el peor momento de la filosofía porque constituye su capítulo menos especulativo, es decir, menos teórico. Deberíamos aceptar ese reproche si la historia de la filosofía fuera, solamente, una pobre galería de opiniones ordenadas cronológicamente. Pero procurar revertir ese juicio transformando los distintos momentos de la historia de la filosofía en momentos puramente especulativos y sin historia implicaría transformar la historia de la filosofía en pura filosofía, es decir, en filosofía sin historia. En ese caso el reproche de los filósofos sería sustituído por el de los historiadores, pues éstos podrían afirmar –sin duda también con razón– que la historia de la filosofía es el peor momento de la historia porque constituye su capítulo menos histórico. Por esos motivos este tratado ha sido escrito sin omitir ni la historia ni la teoría.

Si bien la *Introducción* anunció al lector un volumen filosófico redactado para principiantes, ese carácter introductorio no ha conspirado contra el hilo conductor que debe respetar toda literatura filosófica: presentar un texto en el que no se esfume ni el permanente encanto de la filosofía como *problemática*, ni la perenne fascinación de la historia como *contexto temporal* de esa problemática. Precisamente, uno de los objetivos de este texto ha sido mostrar que, desde su *debut* en el siglo VI a.C., la filosofía ha comenzado a hacer su paseo triunfal a través del tiempo pretendiendo superar dos frecuentes deficiencias: ser solamente un simple conjunto de tesis teóricas vaciadas de contenido histórico y ser solamente un conjunto de momentos históricos vaciados de contenido teórico.

Sobre la base de estas reflexiones el lector debe asumir el esfuerzo de intentar percibir en cada momento de la historia de la filosofía y en cada problema ofrecido por esa historia la expresión de la conciencia y de las necesidades intelectuales de cada época. En este sentido siempre conserva validez la famosa formulación de Hegel según la cual *la filosofía siempre llega tarde.* Con esa formulación el filósofo alemán procuró poner de manifiesto la simbiosis entre tiempo y concepto o, lo que es lo mismo, entre historia y sistema. En efecto, la filosofía siempre suele llegar a la historia, pero lo hace *después* de ella para levantar los problemas que la historia lanza preconceptualmente transformándolos en concepto y haciendo de ellos sistemas filosóficos.

5. Bibliografía

Se citan las obras tratadas de forma parcial o en su totalidad, según el orden de exposición y los números corresponden a los parágrafos en los que fueron mencionadas las obras.

2.

2.1

Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos.

Platón, *Diálogos*, 5 vols., Madrid, Gredos.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba.

2.2

San Agustín, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Losada.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, .

2.3

2.3.2

Descartes, René, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas.

Descartes, René, *Discurso del Método*, Buenos Aires, Colihue.

2.3.3

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza.

2.3.4

Kant, Emanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue.

2.4

2.4.1

Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa.

Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

2.4.2

Marx, Karl, *Manuscritos. Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza.

Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.

Marx, Karl, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Cartago.

2.4.3

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova.

3.

3.1

San Anselmo, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Hegel, Georg W. F., *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette.

Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Editora Nacional.

Hospers, J., *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza.

3.2

Carnap, Rudolf, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer Verl.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.

3.3

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.

Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada.

Santo Tomás de Aquino, *Del reino*, Buenos Aires, Losada.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Madrid, Alianza.

Rousseau, Jean Jacques, *Discursos. El contrato social*, Madrid, Alianza.

Gewirth, Alan, *Political Philosophy*, Nueva York, Mc Millan.

del Vecchio, Giorgio, *Sui vari significati della teoria del contratto sociale*, Roma, Società Italiana di Filosofia del Diritto.

Sobre los autores

Francisco Bertelloni es profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires e investigador del Conicet. Ha organizado numerosos volúmenes colectivos, entre ellos *La filosofía medieval*, Trotta, Madrid, 2003 y publicado artículos en revistas europeas, americanas y argentinas sobre temas de filosofía política medieval y el problema de los universales.

Antonio Tursi es profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Se ha dedicado predominantemente a la investigación de los temas filosóficos presentes en la tradición romana y medieval. Ha publicado traducciones de textos clásicos y numerosos artículos sobre filosofía antigua, medieval y del Renacimiento.

Índice

Colección Ciencia joven

1. *Una expedición al mundo subatómico. Átomos, núcleos y partículas elementales*, Daniel de Florian
2. *Números combinatorios y probabilidades*, Ricardo Miró
3. *Las plantas, entre el suelo y el cielo*, Jorge Casal
4. *Introducción a la geología. El planeta de los dragones de piedra*, Andrés Folguera, Víctor A. Ramos y Mauro Spagnuolo (coords.)
5. *Biomateriales. Una mejor calidad de vida*, Gustavo S. Duffó
6. *Reproducción humana*, Marta Tesone
7. *La física y la edad de la información*, Marcelo J. Rozenberg
8. *Biodiversidad y ecosistemas. La naturaleza en funcionamiento*, Claudio M. Ghersa
9. *100 años de relatividad*, Diego Harari y Diego Mazzitelli
10. *Entre el calamar y el camello. O del control del medio interno*, Carlos Amorena y Alejandra Goldman
11. *Por los senderos de la noche. Guía de viaje para mochileros del Universo*, Pedro Saizar
12. *La física de los instrumentos musicales*, Javier Luzuriaga y Raúl O. Pérez
13. *La intimidad de las moléculas de la vida. De los genes a las proteínas*, Martín Vázquez
14. *El lenguaje de las neuronas*, Osvaldo Uchitel
15. *Biología marina*, Pablo E. Penchaszadeh y Martín I. Brögger
16. *El universo de las radiaciones*, Jorge Fernández Niello
17. *Construyendo con átomos y moléculas*, Índigo
18. *Evolución y selección natural*, Esteban Hasson
19. *El aire y el agua en nuestro planeta*, Inés Camilloni y Carolina Vera
20. *Respuesta inmune. Anticuerpos, alergias, vacunas y reproducción humana*, Ana Cauerhff, Guillermo Horacio Docena, Carlos Alberto Fossati y Fernando Alberto Goldbaum

27

21. *Contaminación y medio ambiente*, Daniel Cicerone

22. *El sol*, Marta Rovira

23. *Drogas hoy. Problemas y prevenciones*, Wilbur Ricardo Grimson

24. *El origen de los primeros Estados. La "revolución urbana" en América Precolombina*, Marcelo Campagno

25. *Investigación en cáncer y citogenética*, Christiane Dosne Pasqualini y Susana Acevedo

26. *El VIH/Sida desde una perspectiva integral*, Fundación Huésped

27. *El mundo mediterráneo entre la Antigüedad y la Edad Media 300-800 d.C*, Pablo Ubierna

28. *Introducción a la filosofía*, Francisco Bertelloni y Antonio Tursi

29. *Los juegos de Minerva. La historia de las ciencias de la naturaleza en trece escenas con comentarios*, Miguel de Asúa

30. *Ser adolescente hoy. El valor de elegir*, Héctor Shalom

31. *Biología Tumoral. Claves celulares y moleculares del cáncer*, Elisa Bal de Kier Joffé y colaboradores

32. *La memoria animal: adquisición, persistencia y olvido*, Héctor Maldonado

De próxima aparición

Nanotecnología. El desafío tecnológico del Siglo XXI, Galo Soler Illía

Genética humana y salud, Víctor Penchaszadeh

Las guerras de la independencia, Gustavo Paz

El poblamiento indígena en América, Gustavo Politis

El ATP. El transporte y la energía, Juan Pablo Rossi y Gustavo Rossi

Citoesqueleto, Luis Mayorga y María Isabel Colombo

La razón de las hormonas. El porqué de las glándulas endocrinas, Ernesto Podestá

Mirando a través del vidrio, Horacio Corti